Opłata pocztowa uiszczona ryczałtem.

R. VI 1 GRUDNIA 1929 Nr. 23

WIADOMOŚCI KATOLICKIE

DWUTYGODNIK POŚWIĘCONY IDEOM I SPRAWOM KATOLICKIM

TREŚĆ:

KRAKÓW

DRUKARNIA „WIADOMOŚCI KATOLICKICH"

Wybór prezydenta w Meksyku.

W wielkiem napięciu oczekiwany wynik wyboru nowego prezydenta w Meksyku przyniósł jak wiadomo zwycięstwo w tej kampanji Pascualowi Ortiz Rubio. Przeciwnik jego, pisze *Reichspost*, Dr. Jose Vasconcellos, otrzymał wprawdzie bardzo dużą ilość głosów, nie mógł jednak współzawodniczyć z Rubiem, któremu pomagał zarówno dotychczasowy rząd, jak biurokracja i wojsko. Wybór ten, choć nie jest po myśli katolików Meksyku i wogóle katolików całego świata, można jednak uważać za zapowiedź poprawy stosunków pod względem kulturalnym i ekonomicznym, po strasznym okresie prześladowczych rządów Callesa.

Wybór Vasconcellos'a byłby przyniósł ostateczną zgodę i pokój religijny. Przeszłość Rubia zaś bynajmniej nie daje gwarancji dla wolności religijnej. Otrzymał on wprawdzie wychowanie wyłącznie w zakładach katolickich, ale stawał dotąd zawsze po stronie przeciwników Kościoła. Przytem zajmował on pod rządami Obregona stanowisko ministra, za rządów Callesa był zaś posłem w Brazylji i w Niemczech, a zatem pracował z ludźmi, którzy Kościołowi zadawali najcięższe, może niepowetowane ciosy. Pod jego wpływem udaremniono też w Niemczech biskupom meksykańskim głoszenie prawdy o prześladowaniach w Meksyku.

Fakt jednak, że został on wybrany z pomocą Stanów Zjednoczonych, wskazuje na to, że radykalizm jego musiał złagodnieć. Stany Zjednoczone przywiązują bowiem największą wagę do normalnych stosunków w Meksyku, a więc polityka jego będzie musiała iść tą drogą, na którą szczęśliwie wstąpił obecny prowizoryczny prezydent Portes Gil. Ponowne podjęcie walki religijnej wrzuciłoby kraj w duże zawikłania moralno-ekonomiczne, gdyż katolickie organizacje kulturalne wyszły z walk ostatnich bardzo

umocnione wewnętrznie, wybuchnąłby na nowo bojkot, a niepodobnaby przeszkodzić lokalnym buntom. Katolicy podczas rozruchów tegorocznych, które się pojawiły na wiosnę, zachowali roztropną neutralność, którą nawet Calles im musiał przyznać, tak, że nowej walki z Kościołem, nowego prześladowania duchowieństwa, które w podziwu godny sposób dotychczasowe udręczenia i męki znosiło, nie możnaby upozorować żadnemi sztuczkami prawnemi.

W programie katolików meksykańskich leży obecnie przeprowadzenie zmiany paragrafów konstytucji odnoszących się do religji, a to środkami legalnemi, przedewszystkiem zabiegami posłów katolickich.

Trzeci kandydat, komunista Triana, uzyskał stosunkowo bardzo mało głosów. Rząd sowiecki, który pragnął utworzyć z Meksyku przednią straż bolszewizmu na kontynencie amerykańskim, daremnie poświęcił tu dużo wysiłków i pieniędzy. Stany Zjednoczone zorganizowały tę pracę lepiej i finansowo potężniej.

Ostatecznym zwycięzcą w tych wyborach nie jest też ani klasa posiadająca, ani rewolucyjna partja narodowa, do której należy Rubio, lecz Stany Zjednoczone, które przedstawiają Hoover, Stimson i Morrow. Przeprowadziły one swego kandydata i nie potrzebują się w najbliższym czasie obawiać niczego dla swych koncesyj i kopalń.

Na razie będzie Portes Gil jeszcze zastępować prezydenta. Na czas jego urzędowania przypadło pogodzenie się Kościoła z państwem, czego mu nie należy zapomnieć.

DUCH KONTEMPLACJI W INDJACH.

Mówiąc o duchu kontemplacyjnym w Indjach bramińskich chciałbym okazać co jest najlepszego i najszlachetniejszego w życiu i myśli hinduskiej. Jeśli nie podnoszę ciemnoty, przesądów i niemoralności tej społeczności pogańskiej, to bynajmniej nie dlatego, bym o tem wszystkiem nie wiedział, ale jedynie dlatego, że chodzi mi o wyszukanie w hinduizmie cnót naturalnych, które mogłyby stanowić podstawę dla nadprzyrodzonego gmachu chrześcijaństwa.

„Wiemy, — pisze ks. Grandmaison, — że te narody mają duszę, jak nasza, potrzeby, pragnienia, obowiązki religijne, ustanowione na tym samym

planie, i dla tego samego celu, spragnione tego samego supersubstancjalnego chleba. Nie dziwmy się więc, widząc, że te pragnienia i wezwania przejawiają się w modlitwach, wyrażają się w obrzędach, wcielają się w zakładach, żywią się uczuciami podobnemi do naszych“.

Jeszcze jedno zastrzeżenie. Kiedy mówimy o pobożności, celibacie, ślubach, życiu zakonnem, nawet świętości Hindusów, nie dajemy tym wyrazom znaczenia czysto chrześcijańskiego. Jest rzeczą trudną przełożyć na język chrześcijański wyrazy właściwe jakiejś innej religji, bez domieszki tendencyjnych interpretacyj. Trzeba więc umieć zrozumieć te wyrażenia *mutatis mutandis*. Zapewne, byli i są jeszcze w Indjach asceci, którzy doszli do bardzo wysokiej czystości moralnej; znajdują się tam ludzie będący dla swoich rodaków rzeczywiście „pochodniami, które błyszczą i świecą“. Ale my katolicy nie możemy nigdy zapomnieć, że „najmniejszy w królestwie niebieskiem” jest większy niż ci „święci“ i ci mistycy.

Przytoczę na początek kilka słów Papieża Piusa XI, który określiwszy zadanie, do jakiego są wezwane klasztory w krajach misyjnych, dodaje: „W niektórych okolicach mieszkańcy, chociaż w większej części poganie, posiadają wrodzoną skłonność do zamiłowania samotności, modlitwy i kontemplacji“.

Jakież są te ludy, które narzuciły swoje wierzenia religijne przeszło sześciuset miljonom wyznawców, skąd one pochodzą? Trzeba przypatrzyć się im zbliska. Pomimo języka i obyczajów, które wydadzą się nam obce, należą one do tej samej rasy co i my; mówiły i mówią jeszcze językami pokrewnemi do naszego. Stanowią one gałąź tej wielkiej rodziny indoeuropejskiej, do której należą prawie wszystkie narody Europy. Poszukując coraz to urodzajniejszych okolic dla osiedlenia się, odłączyli się oni od swoich braci z Persji i przekroczyli góry na północny-zachód Indyj. Drawidowie, rasa stojąca wówczas na wysokim stopniu cywilizacji, zamieszkujący Indje, zostali usunięci na południe półwyspu, i Arjowie stali się panami Hindostanu na 1.500 lat przed Chrystusem. Naród ten, osiągnąwszy dobrobyt w urodzajnej równinie Gangesu, wyrobił u siebie niezwykle bogatą i skomplikowaną cywilizację, której najbardziej uderzającym rysem jest *religijność*. Wykazał on wrodzoną skłonność i niezwykłą zdolność do życia religijnego. W ciągu trzech tysięcy lat Indje nie miały ani jednego okresu, w którymby życie ich nie było przepełnione obrzędami religijnemi. Obecnie, w tym Babilonie języków, ras, klimatów i kultur, religja jest jedynym łącznikiem. Miłość samotności, ascetyzm i modlitwa stanowią podstawę tej religji. Rozpatrzmy teraz, jak powstała ta zdolność i jakie praktyki w niej się rozwinęły.

Pierwotną religją Hindusów był wedyzm, zwykły politeizm, oparty na ubóstwieniu sił przyrody, którego obrzędami były ofiary składane na wolnem powietrzu. Ale niespokojny genjusz tego narodu nie mógł się zadowolnić tą zbyt prostą religją. Spekulacje filozoficzne Upaniszad zastąpiły hymny wed. Uderzeni znikomością natury człowieka i wszystkich dóbr materjalnych świata zewnętrznego, przekonani o niemożliwości swego istnienia bez nieustannej i bezpośredniej pomocy pierwiastka niematerjalnego, niezmiennego i wiecznego, Indo-Arjowie zaczęli poszukiwać tej Najwyższej

Istoty, tej Duszy wszechświata. Wreszcie kilku śmiałych myślicieli znalazło rozwiązanie tego problemu, rozwiązanie hinduskie, wyrażone w słynnych słowach Brihadâranyaka: *Tat Tvam asi. Ty jesteś tem.* Posiadasz pierwiastek duchowy w głębi swej istoty, którego istnienie jest niewątpliwe; pierwiastek to trwały, centrum niezmienne twego życia zewnętrznego. A pierwiastek ten odpowiada doskonale rzeczywistości tej najwyższej Istoty. Jesteś więc duszą powszechną zamkniętą w ciele, świadomością powszechną tkwiącą w świadomości indywidualnej, uwięzioną przez materję i ofiarą jej błędnych mamideł. *Tat Tvam asi.*

Gdy doktryna ta została powszechnie przyjętą, ofiary i obrzędy magiczne, przeznaczone dla otrzymania łask bogów, zaczęły zanikać. Odtąd wysiłek religijny zwrócony został ku urzeczywistnieniu osobistej i świadomej tożsamości jaźni indywidualnej z Brahmanem, jaźnią powszechną.

Jak zrealizować tę jedność? Najpierw przez ascezę: wysiłek dążący do poskromienia, opanowania i stłumienia aktywności ciała, tego ciężaru materji wrogiej duchowi, tej zasłony, kryjącej niewypowiedziane głębie Boga; a następnie przez kontemplację. Nie składa się już zatem ofiar ze zwierząt, ale ofiarę ze swego ciała i swoich namiętności. Buddyzm, który powstał właśnie w tej epoce (500 lat przed Chrystusem), przyczynił się bardzo do zniesienia ofiar krwawych. Zastąpiono je przez „Atma-Yejna", ofiarę duszy, wyrażoną w modlitwie, którą każdy pobożny brahman Saïvita powtarza każdego ranka. „W tej ofierze, powiada on, dusza ludzka jest kapłanem, serce jest siedzibą ognia ofiarnego, kontemplacja jest ogniem, pragnienia zmysłowe są tłuszczem podtrzymującym ten ogień, gniew jest jagnięciem ofiarnem, a godziną ofiary jest całe ziemskie życie człowieka". Czyż te piękne słowa, nie stanowią jakby dalekiego echa naszego *Miserere*: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.*

Począwszy od tej epoki hinduizm nabiera cech charakterystycznych, znanych przez wszystkich: kastowość, wędrówka dusz, powszechna konieczność ascetyzmu i kontemplacja, w celu uniknięcia nieskończonego cyklu żywotów ziemskich. Każdy Hindus, po okresie studjów i okresie ojca rodziny (Grihasta), ma praktykować celibat (Brahmachârya) i stać się samotnikiem oddanym kontemplacji (Vânaprastha). Jednakże duszy hinduskiej nie zadowoliło jeszcze to rozwiązanie. Istota najwyższa, mglista, nieokreślona, nieosobowa, nie może wywoływać miłości osobistej, a Hindus potrzebuje kochać, kochać namiętnie. Pozatem ten Bóg identyczny z moją jaźnią jakże może odpowiedzieć na moje modlitwy, wyzwolić mnie z cierpień i słabości, z których zdaję sobie zupełnie jasno sprawę? Odpowiedź nie mogła być wątpliwą, tem więcej, że w samych Vedach przejawia się wyraźnie kult monoteistyczny dla Varuny. Obok panteizmu hinduskiego, kultu Boga imanentnego, czczonego pod nazwą Sziwy, rozwija się teizm hinduski, kult Boga osobowego pod nazwą Wisznu. Ten Wisznu, w celu pocieszenia i odrodzenia cierpiącej ludzkości, staje się człowiekiem, Avatara, Bogiem wcielonym, zawsze wtedy, gdy świat go bardzo potrzebuje. Najwspanialszemi temi wcieleniami są Rama i Kriszna. Obecnie Kriszna jest bogiem, którego w Indjach najwięcej się wzywa. Kriszna, nie zaprzeczając wartości ascetyzmu i kontemplacji mistycznej, nie zaprzeczając możności wyzwo-

lenia się za ich pomocą, obiecał je jednak specjalnie tym, którzy mają osobisty kult dla niego, oraz gorącą miłość, nabożeństwo, przejawiające się w hymnach, pieśniach, tańcach i powtarzaniach nabożnych imion Kriszny. Jest to drugiem źródłem mistyki hinduskiej, źródłem najbogatszej jej poezji religijnej. Oprócz zatem Yoga Marga, Karma Marga i innych dróg ascetycznych, występuje Bhakti Marga, droga kultu osobistego.

Badając religję hinduską nie należy zapominać nigdy o istnieniu tego teizmu, który poźniej podkreślony został przez wpływ Islamu i chrześcijaństwa, ale nie był prawie nigdy wolnym od domieszki panteistycznej, dla braku pojęcia o stworzeniu *ex nihilo sui et subjecti*, co jest głównym błędem filozofji hinduskiej. To wahanie się pomiędzy dwoma przeciwnemi doktrynami zostało wiernie odzwierciedlone w klejnocie literatury hinduskiej, w książce ukochanej przez Hindusów wszystkich sekt, w słynnej: „Pieśni błogosławionego“, „Bhagavad - Gita”. W tym poemacie Kriszna wykłada swemu uczniowi, rycerzowi Arjuna, swoją naukę o życiu, czynie, świecie. Cała mistyka hinduska, panteistyczna i teistyczna, staje się jasną i zrozumiałą w świetle Bhagavad-Gity.

D. n. wedł. *Etudes.*

CHRYSTUS, KRÓL KRÓLÓW, NARODÓW I SPOŁECZEŃSTW.

Podobnie zaznacza św. Tomasz z Akwinu, że władza w pojęciu chrześcijańskiem jest dlatego, by pomagała człowiekowi w osiągnięciu celu ostatecznego i celu bliższego. Cel ostateczny to szczęśliwość wieczna. Głowa państwa winna rządzić wszystkiem w sposób odpowiadający najlepiej temu celowi. Powinna nakazywać to, co do niego prowadzić może, a zabraniać wedle możności tego, coby mu się sprzeciwiało, lub od niego odwodziło. Mówi też Doktor Anielski, że do władzy politycznej należy zapewnienie narodowi i społeczeństwu tego spokoju moralnego i materjalnego, który jest nieodzowny do rozważania prawd wiecznych).*

Z tego pobieżnego przeglądu widzimy, że podłoże i źródło doczesnej władzy Chrystusa Pana jest z samejże istoty swej nadprzyrodzone. Jeśli nowoczesne narody, rządy i społeczeństwa

---

*) Ad quam (quietem) ordinatur totum regimen vitae civilis, ut sic si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem. (Contra gentes, l. III, c. 37).

odmawiają upornie poddania się Jego panowaniu, to właśnie dlatego, że zapoznają prawomocne tytuły *Jego* władzy†).

Wszystkie nowoczesne herezje wykluczają pierwiastek nadprzyrodzony tak z pojęcia władzy, jako też z życia narodowego i państwowego. Jest to wspólną ich cechą, niezależnie od poszczególnych odcieni, które je odróżniają.

Kościół potępia naturalizm *jako całkowite zaprzeczenie porządku nadnaturalnego w ogarniającej wszechświat dziedzinie twórczej wszechmocy bożej i rządów Jego wszechwładnych.*

Zasady liberalizmu, *głoszące rzekomą wolność sumienia i zamykające religję w głębi dusz, a wyznawstwo jej w murach kościołów, potępił Pius IX w bulli* Syllabus.

Nacjonalizm *w znaczeniu ślepego kultu narodu i państwa, wyniesionego — jak mówi wspomniany już filozof katolicki**) — ponad wszelkie prawo religijne i moralne, w przeciwstawieniu do Boga i Jego królestwa, jest doktryną błędną i stanowi herezję z tego samego tytułu, co i laicyzm, którego jest zresztą tylko odmianą.*

Prawa Chrystusa Króla nie pozwalają na ubóstwianie narodu (nacjonalizm), *czy też jednostki* (indywidualizm), *bo* qui se regem facit, contradicit Caesari (Jan *XIX, 12). Kto sobie samowolnie prawa przywłaszcza z pominięciem najwyższego Władcy i Prawodawcy tak jednostek jak wszelkich zespołów, państw i narodów, — sprzeciwia się Panu nad pany. Teologowie katoliccy, jak n. p. Suarez, zwalczali zawsze pojęcie bezwzględnej wszechwładzy państwa. Mówić: Naród, Ojczyzna ponad wszystko — to usuwać Boga, przykazania Jego i sługi na drugi plan. Gdy Niemcy śpiewają: „Deutschland über Alles“*, *autonomiści alzaccy: „Elsass über Alles“, Włosi gloryfikację ojczyzny posuwają tak daleko, że w faszystowskiej parodji katechizmu miejsce słowa Bóg zajmuje Italja i gdy poseł francuski* (*Henry Ferrette na posiedz. 6 lipca 1923 r.) woła: „Francja jest bożyszczem“ — to jest w tem bluźnierstwo. Bóg jest bowiem ponad Ojczyzną, a cel doczesny choćby najszlachetniejszy i najszczytniejszy, nie może górować nad nadprzyrodzonym.*

---

†) Wspomniany już kardynał *Pie* nie mówił nigdy o społecznem panowaniu Chrystusa, nie oparłszy go na duchowych podstawach. Zaznaczał, że nie można rozłączać władzy Jego duchowej i doczesnej, gdyż pierwsza jest punktem wyjścia tej ostatniej, oparciem jej, a zarazem uwieńczeniem. Por. Dom *Flicoteaux* O. S. B. j. w.

**) *Maritain*, j. w.

Katolicki światopogląd sprzeciwia się czynieniu z państwa, czy narodu, absolutu, na usługi którego poświęca się wszystko i wobec wymagań którego ustąpić winne wszelkie inne względy, nawet zasady wiary i moralności. Nie dopuszcza on podporządkowania interesom państwa, czy dobru narodu, nadprzyrodzonych wartości; religja, zamiast być zasadą i celem, nie może stać się środkiem do osiągnięcia celów doczesnych.

Obok tak dziś aktualnego i rozpowszechnionego kultu państwa — mówi znany katolicki działacz i publicysta †) *— niekatolickim jest też kult idei narodowej, o ile podnosi się ją do wartości bezwzględnej, zajmującej wobec człowieka miejsce Boga. Sprzeciwia się poglądom katolickim tworzenie jakiejś dwojakiej moralności, katolickiej i narodowej, oraz podporządkowanie pierwszej z nich życia jednostkowego, a drugiej życia zbiorowego**). *Rozdział między sprawami doczesnemi a celem nadprzyrodzonym jest ściśle protestancki.*

Jakkolwiek wszystkie powyżej wymienione systemy, kierunki i prądy, sprzeczne są z ideologją katolicką, to jednak nie było na władzę i prawa królewskie Chrystusa natarcia bardziej planowego i metodycznego, wytrwałego i podstępnego, a uwieńczonego, niestety, powodzeniem, niż atak laicyzmu, *znieprawiającego obłudnie nawet dusze wierne. Nowoczesne to pogaństwo, sprzymierzone z* masonerją, *rozszerzającą organizację swą i działalność na świat cały i na wszystkie dziedziny życia, wyłącza ze sfery Bożego działania i z pod wpływu Kościoła, wszystkie instytucje społeczne i państwowe, zmierzając do zupełnego usunięcia Boga z całokształtu życia i jego zagadnień.*

Już Leon XIII zaznaczał, że laicyzm pracuje nad tem, iżby nietylko jednostki, lecz rodziny i cała społeczność ludzka, odrzuciły z pogardą panowanie Boga (Encykl. Arcanum divinae sa-

---

†) B. von *Soden: Duchowe prądy w niemieckim katolicyzmie.*

*) Dwojaką tę etykę rozróżnia za Balickim przewódca młodzieży wszechpolskiej, *Mosdorf* w *Awangardzie.* Etyka narodowa ma rzekomo uzupełniać w życiu publicznem etykę katolicką, zbyt jakoby indywidualną i oderwaną. Te nacjonalistyczno-pogańskie tezy, które były punktem wyjścia doktryny potępionej przez Stolicę św. *Action française,* zwalcza i odpiera w sposób stanowczy *Prąd* lubelski i warszawska *Rzeczpospolita.* (Por. *Głos nar.* № 263). — Na tegorocznym *Tygod. społeczn.* w Lublinie O. *J. Woroniecki* Z. K. w szeregu referatów ujął w świetle nauki chrześcijańskiej zagadnienie narodu i państwa, a w szczególności państwa narodowego, jak również prawa i obowiązki wobec mniejszości narodowościowych. Stojąc na stanowisku państwa narodowego, potępił zarazem stanowczo niezgodny z chrześcijańską ideologją i etyką, oraz z uniwersalizmem katolickim, szowinizm narodowy.

pientiae). *Wobec coraz większego ześwietczenia państw i społeczeństw przypomniał Rzym na nowo tę starą prawdę, że zasady ewangelji mają prawo i obowiązek przenikać ustrój polityczny i społeczny. W encyklice* Ubi arcano Dei *ubolewał Pius XI nad gorzkiemi owocami, jakie wydało oddalenie się od Chrystusa Króla poszczególnych państw i obywateli. W encyklice* Quas primas *zowie „laicyzm wraz z jego błędami i niegodziwemi dążeniami zarazą naszych czasów".*

Rozważając oficjalną obojętność rządów w stosunku do Boga, do Chrystusa, w imię ewangelji i w świetle encyklik czterech ostatnich papieży, nie wahał się oświadczyć kard. Mercier, że ta obojętność religijna, która stawia narówni religję pochodzenia boskiego i wierzenia, wymyślone przez ludzi, by odnieść się do nich z tym samym sceptycyzmem, jest bluźnierstwem, ściągającem na społeczeństwo karę bożą w wyższym jeszcze stopniu, niż winy rodzin i jednostek.

Podobnie wyraża się jeden z francuskich biskupów: „Nie mylą się i nie przesadzają wasi pasterze, określając laicyzm jako największy i najzgubniejszy błąd współczesny, oraz gdy mu przypisują wszystkie nieporządki moralne i społeczne, z powodu których cierpimy. Skoro wygna się Boga z instytucyj krajowych i z sumienia obywateli, wolność nie ma już przewodnika ni sankcji).*

I nasi Najdostojniejsi Arcypasterze zabierają coraz częściej, a coraz silniej i stanowczej, głos w tej sprawie.

Już w pierwszem do narodu polskiego orędziu na I zjeździe katolickim w Poznaniu, w listopadzie 1926 roku, J. E. Ks. Kard. Prymas Hlond, ujmując zagadnienie królowania Chrystusa w narodzie i społeczeństwie, ostrzegał katolików polskich przed laicyzmem i wzywał do oparcia całego życia prywatnego i publicznego na Chrystusowych zasadach.

Na X z rzędu zjeździe katolickim w Poznaniu, we wrześniu b. r. tenże Najdostojniejszy Arcypasterz, zaznaczając grożące Kościołowi w Polsce niebezpieczeństwo i nawołując do czuwania i obrony, stwierdził z ubolewaniem, „że i do nas dotarły te prądy, które z życia narodów chcą wykreślić Chrystusa", i że „rozpoczęła się już u nas realizacja wszechświatowego programu laicyzacji". Podniósł też z naciskiem, że „pomimo skrzętnego ma-

*) Mgr. *Le Senne* w liście past. na w. post 1926 r.

skowania tego ruchu, zmysł katolicki narodu wyczuwa, że coś poważnego zagraża wierze i Kościołowi". Konstatując uleganie wielu katolików wpływom laicyzmu, nalegał J. E. Kard. Prymas na konieczność uodpornienia na działanie nowoczesnego pogaństwa, wyprowadzenia z chaosu pojęć, wyleczenia z płynności zasad i wyswobodzenia z niewoli ducha czasu.

Mowa ta brzmiąca jak ostrzeżenie pasterza trzody, a jednocześnie jak zew bojowy, winna poruszyć całe nasze katolickie społeczeństwo.

Na akademji odbytej w Poznaniu na zakończenie tak zwanego Dnia Katolickiego, w święto Chrystusa Króla, nawiązał J. E. Kard. Prymas przemówienie swe do brzemiennych powagą i troską słów Ojca św., wyrzeczonych 5 paźdz. b. r. do przybyłej do Rzymu polskiej pielgrzymki, a skierowanych do katolików całej Polski. „Czuwajcie — powiedział Namiestnik Chrystusowy — gdyż grożą wam niebezpieczeństwa i zasadzki podstępne. Wróg wszelkiego dobra, którego Chrystus Pan nazwał bramami piekielnemi, nie śpi, ale czuwa i działa wśród was. Mam tu na myśli przedewszystkiem sektę masońską, która szerzy przewrotne swe zasady i zgubne wpływy również i w Polsce, usiłując w szczególności zniszczyć waszą świętą spuściznę duchową i religijną, stanowiącą moc waszą i chlubę. Dlatego też, powtarzamy, czuwajcie, gdyż wróg nie śpi, a więc i wam nie wolno zasypiać".

Podkreślił też J. E. Kard. Prymas ten znamienny fakt, że nawet część naszej katolickiej prasy starała się osłabić znaczenie słów papieskich, których jakoby nie należy brać dosłownie. Przeczy temu Najdostojniejszy Arcypasterz stanowczo, zaznaczając silnie niebezpieczeństwo, grożące od zdecydowanego i zwalczającego Kościół w najostrzejszy sposób wroga, jakim jest masonerja.

Wraz z J. E. Kard. Prymasem budzą też z uśpienia Najdostojniejsi Arcypasterze poszczególnych diecezyj. Pamiętamy chyba wszyscy silne i ważkie słowa, jakie padły przed rokiem z ust naszego Najprzew. Ks. Metropolity, przy poświęceniu kamienia węgielnego pod budowę Domu Katolickiego, kiedy to stwierdzając konieczność odporu, podniósł zarazem, iż katolikom naszym brak szerokości objęcia i śmiałości przedsięwzięcia.

W przeciwstawieniu do założeń i zakusów laicyzmu i ma-

sonerji Chrystus Król i pełnomocnik Jego na ziemi, Kościół św. ma prawo żądać, by społecznością ludzką nie rządziły bezwyznaniowe teorje, które niszczą i podkopują rodzinę i ojczyznę, lecz by kierowała się ona zasadami wiary chrześcijańskiej i nakazami ewangelji. „Królewska godność Chrystusa — mówi Pius XI (enc. Q. prim.*) — wymaga tego, by wszystkie państwa zastosowały się do przykazań boskich i zasad chrześcijańskich, zarówno co do ustanowienia praw, jak w wykonywaniu sprawiedliwości, oraz przy zaprawianiu dusz młodych do zdrowej nauki i czystości obyczajów“.*

Chrystus Pan ma prawo żądać, by głowy państw, miast zaprzeczać władzy bożej, która jest podstawą ich własnej, uznały ją publicznie, poddając się jej nakazom. Władca Najwyższy domagać się musi kultu publicznego i hołdów społecznych dla Jego osoby, przyjęcia Jego nauki, posłuszeństwa Jego prawom, swobody w wyznawaniu religji i w sprawowaniu służby bożej, miejsca honorowego dla Kościoła w instytucjach urzędowych. Wszystko to zaś opierać się ma na prawodawstwie, zatwierdzającem prawa Chrystusa Króla i ułatwiającem ich przestrzeganie. To jest podwalina chrześcijańskiego prawa społecznego.

D. n. *H. Lutostańska.*

NOWE CUDOWNE UZDROWIENIE W LOURDES.

Journal de la Grotte de Lourdes zamieścił urzędowe sprawozdanie z uzdrowienia, które dokonało się w sierpniu 1928 r., a które potwierdzono definitywnie w lipcu b. r.

Wypadek uzdrowienia z choroby Potta nie jest czemś nowem w historji Lourdes, jednakże szybkość z jaką dokonało się uzdrowienie panny Józefiny Michel, wielkość oznak chorobliwych naukowo stwierdzonych i niespodziane ich zniknięcie, czynią ten wypadek szczególnie interesującym.

Kto przyzwyczajony jest widzieć w salach szpitalnych smutny obraz młodych istot uwięzionych na długie miesiące w twardych ramach gipsowych, i twarze z wyrytym na nich wyrazem cierpienia, kto widział ciała ludzkie zmuszone na zawsze do nieruchomości z powodu całkowitego paraliżu członków, skazane na nieuniknioną śmierć przez niedające się uniknąć komplikacje, kto zna wreszcie całą grozę choroby Potta i jej prognostyki, ten więcej niż inni zmuszony jest schylić czoło i uznać interwencję siły nadprzyrodzonej w cudach w Lourdes.

Józefina Michel, urodzona 9 czerwca 1904 r. w S. Savournin, okolicy górniczej około Marsylji, już w trzecim roku życia doznała pierwszych objawów choroby Potta: wielkie bóle, wygięcie kręgów stosu pacierzowego. Przez 26 miesięcy dziewczynkę trzymano w gipsie. Skrzywienie pozostało, ale bóle ustały i dziecko powoli odzyskiwało siły i cieszyło się względnie dobrem zdrowiem, aż do końca 1926 roku.

Choroba została stłumioną, lecz nie usuniętą: pojawiły się znowu bóle, zrazu przelotne i nieokreślone, później coraz silniejsze, z uczuciem osłabienia w członkach, oznaki reakcji mózgowej, a wreszcie nagle całkowite znieczulenie i paraliż lewego boku.

W świadectwie z 15 czerwca 1928 roku, doktor Barthelemy stwierdza, że „wszelki ruch jest niemożliwy. Ucisk skrzywionej części kręgosłupa powoduje wielkie bóle, rozchodzące się ku głowie i lewemu boku, oraz całkowity paraliż dolnych członków".

W takim stanie chora zdecydowała się uczestniczyć w pielgrzymce diecezjalnej, udającej się z Marsylji do Lourdes.

Przybywszy 4 sierpnia, zaraz 5-go udała się do sadzawki. Przy zanurzeniu uczuła żywy ból w plecach, który zmusił ją do tego, by usiadła. Przyniesiona do szpitala na noszach, odrazu się sama podnosi, udaje się do refektarza, je z apetytem i spędza noc doskonale.

Nazajutrz lekarze w Biurze Sprawdzań rozpoznali skrzywienie stosu pacierzowego, jednakże nie zdołali stwierdzić żadnych bólów, ani znaleźć żadnych oznak paraliżu, z wyjątkiem średniej szybkości refleksów w kolanie.

Fotografja dokonana tego samego dnia przez doktora Salzac wykazuje konsolidację kręgosłupa.

Doktor Barthelemy odwiedził swoją dawną pacjentkę po jej powrocie do S. Savournin i stwierdził uzdrowienie. Doktor Bourgeois Gavardin, 12 grudnia 1928 roku złożył następujące oświadczenie: „Leczyłem p. Michel w 1927 roku i badałem ją długo w kilka dni po jej powrocie do S. Savournin. Oto najprostsze sprawozdanie z tego czego byłem świadkiem:

W 1927 roku p. Michel cierpiała na paraliż połączony z dotkliwemi zaburzeniami. Położyła się do łóżka w maju 1927 roku i prawie nic nie jadła. Rozpoznanie choroby nie było rzeczą trudną, widoczne było bowiem wielkie skrzywienie pleców, co świadczyło o dawnej chorobie Potta.

Ten zadawniony stan choroby zapowiadał się fatalnie na przyszłość. Moja działalność ograniczyła się do punkcji w krzyżach i do zastrzyknięcia morfiny. Aż do końca r. 1928 miewałem o niej wiadomości od jej rodziców i od sąsiadów. Cierpiała nieustannie i niknęła w oczach. W sierpniu 1928 dowiedziałem się równocześnie o jej podróży do Lourdes i o jej uzdrowieniu.

Pospieszyłem ją zobaczyć. Przyjęła mnie z uśmiechem, i opowiedziała swoje nadzwyczajne uzdrowienie.

Skrzywienie jeszcze pozostaje, ale stos pacierzowy jest normalnie swobodny we wszystkich poruszeniach. Siły powróciły, apetyt jest doskonały i trawienie normalne. Niema ani paraliżu, ani ściśnienia, ani żadnych zaburzeń.

Pięć miesięcy upłynęło od uzdrowienia p. Michel. Widziałem ją przed kilku dniami, miewa się zawsze dobrze.

Uważam, że niema dla tego nagłego uzdrowienia z choroby Potta, połączonej z paraliżem, żadnego wytłumaczenia naukowego. Uzdrowienie to jest faktem. Widziałem p. Michel przed jej wyjazdem do Lourdes. Nastąpiło uzdrowienie natychmiastowe, nie tłumaczą go właściwości chemiczne wody z Lourdes, która jest wodą zwyczajną.

Pozatem p. Michel nie cierpi na neurastenję. Nic z jej dawnego życia nie pozwala na to przypuszczenie; choroba Potta była prawdziwą, a pozostałe skrzywienie stosu pacierzowego istnieje jeszcze na jej potwierdzenie".

Bourgeois Gavardin.

Oświadczenie to odznacza się jasnością i ścisłością niezaprzeczoną. P. Michel powróciła w tym roku do Lourdes, by podziękować Najświętszej Pannie i stwierdzić swe uzdrowienie wobec wiedzy ludzkiej.

Osservatore Romano.

MIĘDZYNARODOWOŚĆ PISARZY KATOLICKICH.

Na zjeździe pisarzy katol. odbytym w Paryżu, ujął jeden z przewódców katolickiego ruchu intelektualnego, G. de Reynolds, w podany poniżej sposób zagadnienie międzynarodowości pisarzy katolickich oraz możliwość i potrzebę założenia międzynarodowego związku pisarzy katolickich. Przytaczamy według miesięcznika *Les Lettres.*

Międzynarodowość naszej epoki jest faktem niezaprzeczonym.

Możemy odnosić się do tego internacjonalizmu z sympatją, lub bez, jest to rzecz obojętna. Ale musielibyśmy być ślepymi, gdybyśmy przeczyli istnieniu i sile tego ruchu międzynarodowego. I na tem polega to zagadnienie.

Jest rzeczą możliwą, a z wielu względów byłoby to nawet bardzo pożądane, że ruch ten nie będzie trwał długo, że będzie tylko chwilowym nastrojem, modą, pewnego rodzaju snobizmem, że nagle wytworzy się przeciwko niemu gwałtowna reakcja, że umysły — a może jeszcze przed umysłami ciała — znużą się tą agitacją po większej części jałową, jak wszystkie agitacje, a której wyniki nie odpowiadają bynajmniej wysiłkom.

Nie jest to jednak rzecz pewna. Jest również możliwe, że ten ruch międzynarodowy jest wyrazem głębokich pragnień, prawdziwych potrzeb, i odpowiada nowemu, powstającemu dopiero światu. W tym wypadku katolicy mogliby swoje usunięcie się zapłacić zbyt drogo.

Zapłacili już oni bardzo drogo za trzymanie się na uboczu w początkach tego ruchu międzynarodowego. Nadarzała się bowiem chwila, w której mogli z łatwością objąć kierownictwo tego ruchu. Nie odważyli się jednak wskoczyć na konia, gdy koń był bez jeźdzca. Obecnie koń ma jeźdzca na grzbiecie, jeźdźca trzymającego się dobrze na siodle, a nie jest on naszym przyjacielem, jest nawet uzbrojony przeciwko nam.

Jesteśmy więc zmuszeni do walki. Pozwolę tu sobie użyć pewnego porównania wojennego:

Gdy na wojnie nie jest rzeczą możliwą móc przyciągnąć przeciwnika na swój teren, jest się zmuszonym przyjąć bitwę w miejscu, gdzie ów przeciwnik się znajduje. Cóż możnaby pomyśleć o wodzach, którzyby sobie powiedzieli: „Odczuwam do moich nieprzyjaciół tak silną antypatję, że nie chcę ich widzieć, ani narażać się na spotkanie z nimi. Wolę ich ignorować i zamykam się w mojej twierdzy". Tego rodzaju postawę ani rozumną, ani zbyt odważną, przyjmują liczni katolicy wobec ruchu międzynarodowego. Z taką postawą ponosi się już z góry klęskę.

Jest jeszcze inne stanowisko, którego także nie można polecać: wychodzeniez procesją naprzeciw nieprzyjaciela, rzucając palmy i śpiewając hymny, z gotowością rzucenia mu się w ramiona i złożenia mu pocałunku pokoju, z chęcią przyjęcia wszystkiego od niego, i podrożenia się nieco nad warunkami nałożonemi przez niego, łudząc się, że wystarczy kropidło, by ochrzcić djabła.

Między temi dwoma stanowiskami, zarówno nierozumnemi, zarówno szkodliwemi i niebezpiecznemi, znajduje się jednak dużo jeszcze miejsca na trzecie, które uważam za jedynie sprawiedliwe, jedynie pożyteczne, jedynie rozumne, jednem słowem za jedynie katolickie. Nie zapominajmy, jak długo jesteśmy na tej ziemi, że nie należymy ani do Kościoła jęczącego, ani do Kościoła płaczącego, ale do Kościoła walczącego.

Nie żądam bynajmniej, byśmy należeli do wszystkich ruchów międzynarodowych, szukali pojednania z liberalizmem, porozumienia ze socjalizmem. Pragnę natomiast, byśmy śledzili z bliska te ruchy międzynarodowe, badali je według pewnej metody, i zorganizowali się jak ludzie silni, którzy nie obawiają się swoich przeciwników, jak ludzie rozumni, którzy chcą poznać i zrozumieć swoją epokę, tak, aby reprezentować zwycięstwo, — a nietylko bronić, co miałoby znaczenie negatywne — interesów, zasad i umysłu katolików w tym nowym świecie, gdzie winniśmy umieć zachowywać się jak wodzowie. Gdyż jeśli nasi kapłani, jeśli cała hierarchja kościelna ma pieczę nad duszami, my pisarze katoliccy powinniśmy mieć świadomość naszej pieczy nad umysłami.

Ta świadomość, to przekonanie, winno prowadzić nas do czynu. Od kilku lat intelektualiści katoliccy dużo dysputują, poruszają wiele różnych idej, stawiają wiele problemów. I ma się prawo im wyrzucać, najpierw ich rozproszenie, następnie pewną niezdolność do prawdziwej działalności. Mam tu na myśli akcję umysłową, a nie społeczną lub polityczną. Zbyt wielu z nich pozostaje na gruncie swojej małej grupy, lub swojej małej kapliczki.

Należałoby napisać na programie, ponad działalnością poszczególną każdej grupy, ponad działalnością narodową, nie dla jej ograniczenia, ale dla jej rozszerzenia: *akcja międzynarodowa*. I to właśnie nazywam przyjęciem walki na gruncie, jaki podają nam nasi przeciwnicy.

Możemy być zupełnie pewni, że obecnie i bezwątpienia przez długi jeszcze czas, żadna partja, żadna opinja, żadna grupa ludzi, ani idej, jakkolwiek byłyby silne, nie zdołają długo utrzymać swoich stanowisk narodowych, jeśli nie potrafią prócz tych swoich stanowisk zająć równocześnie stanowisk międzynarodowych. Możemy nad tem ubolewać,

nie możemy jednak przeszkodzić, by tak nie było. Wszystko co nas niepokoi i co nas zajmuje dziś w walkach, jakie musimy podtrzymywać, my katolicy, dla utrzymania naszych stanowisk narodowych, pochodzi od nakazów międzynarodowych. Istnieje bowiem międzynarodówka socjalistyczna, międzynarodówka komunistyczna, międzynarodówka masońska, nawet międzynarodówka radykalna; istnieją międzynarodówki nauczania elementarnego, nauczania średniego, międzynarodówki kinematograficzne; gdzieniegdzie tworzą się one dla muzeów, dla bibljotek, dla przekładów, dla studjów nad historją, dla wszystkich nauk i dla wszystkich ćwiczeń.

Może mi ktoś zarzuci, że ostatecznie najdawniejszą i najpotężniejszą z tych międzynarodówek, jedyną, która się utrzymała, jest Kościół. Odpowiem na to, że Kościół jest czemś więcej niż międzynarodówką: mianowicie społeczeństwem doskonałem i nad-narodowem. Ale właśnie dlatego, że Kościół jest społeczeństwem doskonałem i nad-narodowem, potrzebuje, by dziś siły katolickie organizowały się na planie międzynarodowym, jak umiały się zorganizować na planie narodowym. Istnieje apostolstwo świeckich, jest bardzo wiele przedsięwzięć i dzieł, które katolicy mogą wziąć na własną odpowiedzialność, godząc się, z tą karnością, która jest im właściwą, na ustępstwa i zmiany, kiedy to okaże się potrzebnem. Działalność jednostek i grup jest nieodzowną dla życia Kościoła.

Powiedziawszy to, uważam, że porozumienie międzynarodowe pomiędzy pisarzami katolickimi różnych krajów jest rzeczą konieczną w obecnych czasach. Jakiemi środkami porozumienie to może się wytworzyć i w jakim duchu?

Duch tego porozumienia musi być wyłącznie katolicki. Rozumiem przez to wykluczenie wszelkiej ubocznej myśli narodowej. Nie chodzi tu o wyrwanie uczuć patrjotycznych z serca: to również nie byłoby katolickiem. Międzynarodowość bowiem, czy raczej uniwersalizm, tak jak rozumie go katolicyzm, nie ma nic wspólnego z internacjonalizmem świeckim: daleki od chęci zmniejszania, zrównania, niwelowania, niszczenia może ojczyzny, usiłuje on tylko grupować w duchowej atmosferze miłości chrześcijańskiej. Oczywiście katolicy różnych krajów mają się łączyć i zbliżać do siebie jako katolicy, a nie jako Francuzi, Włosi, Anglicy lub Niemcy. Trzeba wziąć pod uwagę, że będą oni mieli tylko jeden cel: służyć Kościołowi i tylko wyłącznie Kościołowi, jak Kościół pragnie, by mu służono; przenikać życie umysłowe i artystyczne całego świata duchem katolicyzmu, pracować nad obroną i podniesieniem kultury katolickiej. Unikać zaś należy używania tego porozumienia do propagandy narodowej i do niejasnych celów politycznych. Nigdy nie będzie w tej dziedzinie za dużo roztropności, nigdy nie można tu wymagać za dużo szczerości, wierności i ofiarności.

Co się tyczy środków ustalenia tego kontaktu międzynarodowego między pisarzami katolickimi, trzeba usunąć najpierw wszelką ideę organizacji skomplikowanej i szeroko zakreślonej, wraz ze statutami, regulaminami i całym balastem administracyjnym. Pierwszy krok jest daleko prostszy: zanim będzie się wiedziało w jaki sposób dokona się organizacji, trzeba będzie wiedzieć, dlaczego trzeba się zorganizować. *Związek katolickich studjów międzynarodowych* postanowił zająć się tą inicjatywą, i obmyśla

zgromadzenie na rok przyszły, które ma się odbyć we Fryburgu w Szwajcarji. Fryburg, miasto katolickie. siedziba uniwersytetu katolickiego o charakterze międzynarodowym, położone nad samą granicą świata germańskiego i świata łacińskiego w spokojnej, pięknej okolicy, wydaje się nam rzeczywiście odpowiednim na to zgromadzenie, które musi odznaczać się duchem wiary, pokoju i pogody.

Jakiż będzie program tego zgromadzenia? Nie zostało to jeszcze ustalone. We Fryburgu rozpocznie się zapewne od zorjentowania się w sytuacji różnych krajów, które wezmą udział w tej pierwszej konferencji. Nastąpią wzajemne informacje o stanie życia umysłowego i artystycznego u katolików, o potrzebach, dążeniach i charakterze tego życia. Inna kwestja wysunie się później, i ta będzie może najważniejszą: w jaki sposób wprowadzić kulturę katolicką, ducha katolickiego, a w następstwie tego i wiarę katolicką, w środowiska nie należące do Kościoła, które go ignorują, są względem niego obojętne, lub wrogie? Naprowadza to na pytanie: jaka jest rola intelektualistów, pisarzy i artystów katolickich obecnie w misji apostolskiej Kościoła?

Trzeba jednak powrócić do środków praktycznych. Gdyż bądźmy pewni, wielkie dzieło dokonuje się tylko zapomocą małych środków stosowanych metodycznie i z wytrwałością, a nie zapomocą rozpraw, jakkolwiekby one były wymowne i przekonywujące. Jakież są te małe środki, te środki praktyczne?

Tu nie-katolicy, nasi przeciwnicy mogą nam posłużyć za wzór. Kooperacja umysłowa nie jest próżną formułą, odpowiada ona faktom. Nigdy jeszcze tak jak obecnie, nie było tylu zjazdów, tylu wysiłków w celu zorganizowania wspólnej pracy, pomiędzy inteligencją wszystkich kategoryj i wszystkich narodowości. Musimy przyznać, że tak pod tym względem, jak pod wieloma innemi, katolicy się spóźnili.

Należałoby zbadać w pierwszym rzędzie kwestję wymiany. Problem ten można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia, zależnie od tego czy chodzi o wymianę prelegentów, — a to dotyczy wolnych ugrupowań intelektualistów katolickich — czy o wymianę profesorów, a to dotyczy uniwersytetów, i instytutów katolickich. Zapewne, nie wymagamy rzeczy niemożliwych, i wiemy, że wyższe szkoły katolickie są naogół niezbyt dobrze uposażone. Znamy również trudności pedagogiczne wymiany. Należałoby nie tyle mnożyć te wymiany, co starać się, by stały się bardziej regularnemi i skutecznemi, a toby wskazywało na konieczność stworzenia centralnego organu porozumiewawczego.

Drugi problem, również bardzo ważny, to problem tłumaczeń. Trzeba przyznać, że znamy źle, a czasem nie znamy nawet wcale literatury katolickiej narodów, których języka nie rozumiemy. Jest to dużym brakiem. Problem ten trzeba przemyśleć.

Jest jeszcze problem trzeci tego samego rodzaju: a mianowicie przeglądy i miesięczniki. Tam również daje się odczuwać brak kontaktu. Czyż nie dałoby się urządzić zjazdu kierowników i redaktorów wielkich przeglądów katolickich?

Czwarty problem nasuwa nam przykład tych Związków intelektualnych,

których założycielem jest książę Karol de Rohan. Można o nich myśleć co się chce, musi się jednak stwierdzić, że od trzech lat, główne ich zgromadzenia nie przestały zyskiwać na znaczeniu i rozgłosie, zarówno przez przymioty uczestników, jak i przez doniosłość rozpatrywanych kwestyj. Każdego roku jakiś problem aktualny staje tam na porządku dziennym: w roku 1929, naprzykład, będzie to: „Problem społeczny popularyzowania kultury", jak był w roku 1928: „Pojęcie nowożytne świata", a w r. 1927: „Zmysł historyczny w kulturze narodowej i w kulturze europejskiej". Zapytuję się, czy kiedyś nie byłoby rzeczą pożyteczną w sposób podobny podnieść znaczenie doktryny i punktu widzenia katolickiego i zorganizować na planie międzynarodowym niejako to samo, co zostało tak dobrze zorganizowane na planie narodowym.

Wszystko to wskazuje na konieczność nie organizacji w ścisłem znaczeniu tego słowa, ale na porozumienie pomiędzy grupami intelektualistów katolickich. Nie mówię odrazu o przymierzu w całym świecie, ale przynajmniej na początek w Europie. Przymierze to pozostawiłoby każdemu niezależność ł swobodę działania. Wystarczyłoby na początek ustalić centrum informacyjne, puszkę na listy i aparat telefoniczny. Centrala ta mogłaby zmieniać zresztą swoją siedzibę według oznaczonego systemu.

Starałem się ująć temat, który został mi naznaczony, w sposób praktyczny a nie teoretyczny. Jestem przekonany, że zgadzamy się przynajmniej w najważniejszych rzeczach, i że tak dla mnie jak dla was pozostaje dyskusja nie nad celem, lecz tylko nad środkami, zapomocą których dałby się on osiągnąć.

KWESTJA ANGLIKANIZMU.

Prawdziwego pojęcia o anglikanizmie nie można nabyć bez zrozumienia tego tak skomplikowanego organizmu, jakim jest kościół anglikański.

Badając historję anglikanizmu, można się przekonać o tem, że niepodobna patrzeć na kościół anglikański jako na instytucję ściśle protestancką, tak samo, jak naprzykład na kościoły kalwińskie i luterańskie. Anglikanizm jest ciekawym zbiorem sprzeczności. Zawiera on i zawierał zawsze elementy czysto protestanckie; zawierał jednak również we wszystkich epokach w pewnej mierze i to, co można nazwać „ideą katolicką". Rozumiemy przez to koncepcję religijną, która przyjmuje społeczność o boskim początku, pośredniczącą w przekazywaniu Objawienia boskiego, wypełniającą obrzędy ofiary i rozdzielającą łaskę bożą za pośrednictwem sakramentów.

Porównanie anglikanizmu z religją prawosławną na Wschodzie przyczyni się do wyjaśnienia naszej myśli. Kościoły prawosławne, choć odłączone od jedności katolickiej, zachowały prawie nietkniętą w ciągu swojej historji, wiarę tradycyjną bez domieszki obcych elementów. Kościół anglikański, przyjmując w znacznej mierze protestantyzm i porzuciwszy ideę katolicką w jej całości i czystości, zachował z niej jednak daleko więcej składników niż wszystkie inne kościoły, które się wyłoniły z Reformacji. Na pierwszem miejscu wśród tych elementów wymienić można

ideę hierarchji pochodzenia boskiego i pojęcie sakramentu wprowadzającego łaskę bożą do dusz. Kościół anglikański nie zachował samej tylko nazwy z tych urządzeń, nie pozbawił ich całego ich znaczenia, zmieniając doktryny, na których się opierały. Lepiej niż inne gałęzie reformacji, Kościół anglikański zachował doktrynę o łasce, która stanowi podstawę katolickiego pojęcia o hierarchji i sakramencie. Zapewne, w wielu chwilach swojej historji, kościół anglikański dopuścił, że zaciemniała się w nim idea katolicka, ale stało się to pod wpływem kalwinizmu i luteranizmu, a zaciemnienie to spowodowało właśnie niedocenienie potężnego wpływu katolicyzmu w tradycji anglikańskiej.

Jeśli chcemy zrozumieć kościół anglikański, trzeba nań patrzeć jako na gminę chrześcijańską, która znosi i zawsze w sobie znosiła element protestancki, dla którego hierarchja jest instytucją ludzką, kult ofiary nie jest chrześcijański, a sakramenty nie mogą być przyjęte w znaczeniu, jakie im nadaje katolicyzm. Równocześnie jednak tkwi w anglikanizmie element, który korzeniami swemi sięga idei katolickiej o hierarchji, kulcie i życiu sakramentainem. I można twierdzić, że ten katolicki element jest zgodniejszy z prawdziwą naturą kościoła anglikańskiego, taką jaką wypowiadają jego formularze.

Dwa te sprzeczne elementy sąsiadowały ze sobą aż dotąd nie bez trudności, każdy z nich zachowywał swoje stanowisko w kościele, i dzięki brakowi autorytetu oraz i umyślnemu brakowi ścisłości w określeniach dogmatycznych, żaden z nich nie mógł rościć sobie pretensyj do przedstawiania prawdziwego ducha tej zorganizowanej całości.

Po rozpoznaniu tego elementu katolickiego łatwiej można wytłumaczyć zjawisko anglikanizmu. Tradycja katolicka istnieje od początku w anglikanizmie, nietylko jako przeżytek z epok katolickich, może interesujący choć bez większego znaczenia, ale przeciwnie jako żywe dziedzictwo religijne, którego podstawy spoczywają w idei katolickiej o hierarchji i sakramentach. Ta tradycja osiągnęła szczyt swojej chwały i swego wpływu w XVII stuleciu, z wielkimi teologami epoki karolińskiej.

Pomimo to jednak nawet wtedy, pojęcie kościoła opartego na tej tradycji było już nie wystarczającem i wypływało stąd koniecznie, obce dla katolicyzmu pojęcie, możliwego podziału w osobie Chrystusa. Doktryna ofiary eucharystycznej sprowadzała się w liturgji do formalizmu jak najbardziej mglistego i niedoskonałego. Przez swoje uchwały urzędowe stracił kościół anglikański skuteczną faktyczność kapłaństwa i Mszy św. Jednakowoż prawdziwe idee o kapłaństwie i świętej ofierze utrzymały się jeszcze i kiedy rozpoczęło się wielkie odrodzenie życia sakramentalnego, znane pod nazwą „Ruchu oksfordziego“, w 1833 roku. Odrodzenie to stanęło wobec tradycji, którą mogło wziąć za swoją podstawę. Skutki jakie z tego wyniknęły, są powszechnie znane. Kościół anglikański wchłonął w siebie te teorje i oto prawie po upływie wieku, pojęcie o sakramentach i kapłaństwie zostały przyjęte przez wielką liczbą anglikanów. Naturalnie to przyswajanie się idei katolickiej dokonywało się na najróżnorodniejsze sposoby, mniej lub więcej jasne i wyraźne. Ci, którzy wyznają Credo anglikańskie bardzo są do nas pod tym względem zbliżeni. Ale są także inni, i ci są bardzo

liczni, których wierzenia, choć skłaniają się ku katolicyzmowi, nie są ściśle określone. Właściwie idea katolicka zaczęła od 1833 roku powoli przenikać cały organizm anglikański. Jednakże to powolne zjawisko nie dokonało się całkowicie. W pochodzie swoim napotkało ono na opozycję przychodzącą z dwóch różnych kierunków protestantyzmu, który siebie uważa za dogmat zasadniczy kościoła anglikańskiego, i który dziś jeszcze z praw swych nie rezygnuje i uważa je za wyłączne. Z drugiej strony modernizm, negacja wszelkiej religji nadprzyrodzonej, spowodował u obydwóch głęboką dezorganizację.

Nie można oczywiście myśleć o powrocie kościoła anglikańskiego do jedności ze Stolicą św., bez brania pod uwagę tego antagonizmu wewnętrznego jaki istnieje pomiędzy tradycją katolicką a protestancką, antagonizmu, którego wynik jest jeszcze niewiadomy. Jak długo idei katolickiej nie uda się wyprzeć idei protestanckiej, jest rzeczą niemożliwą, by kościół anglikański poddał się Stolicy św. i przyjął dogmat katolicki o naturze i konstytucji Kościoła.

Nie brak znaków zapowiadających ten konflikt. W 1930 roku ma się odbyć zjazd w Lambeth i jest pewnem, że rozpoczną się tam wielkie wysiłki by złagodzić doktryny episkopatu.

Przed rozwiązaniem tego konfliktu, nie można się spodziewać masowego powrotu anglikanów do jedności rzymskiej: wszystkie wysiłki zmierzające do tego zbiorowego powrotu skazane są na niepowodzenie i słusznie nie zachęca do nich władza kościelna.

Jakież stanowisko winni zająć katolicy wobec problemu anglikańskiego?

Stają oni przed alternatywą: albo muszą uważać anglikanizm za ruch czysto protestancki, ciekawy przykład zatwardziałości ludzkiej w błędzie, dążący uparcie, dla przyczyn nie wytrzymujących krytyki, do wyzwolenia się z dziedzictwa katolicyzmu, i w następstwie tego uważać go za instytucję całkowicie protestancką od samego początku, za ilustrację pychy ludzkiej i tego upodobania w sobie, tak przeciwnego duchowi posłuszeństwa prawdziwego katolicyzmu. Taką, mniej lub więcej jasno sformułowaną, jest opinja powszechna w Anglji, czy raczej opinja, która najczęściej wyraża się publicznie. Pochodzi ona z przeceniania wpływu elementu protestanckiego w historycznym rozwoju anglikanizmu i z zapoznawania wpływu elementu katolickiego, równoległego czynnikowi protestanckiemu. A właśnie ten element katolicki nadał swoją „treść“ anglo-katolicyzmowi i jest tak samo istotny w kościele angielskim jak protestantyzm.

Druga postawa polega na uważaniu anglo-katolicyzmu za wyrażanie, nie tyle niedokładne co nie całkowite, katolicyzmu, mniej więcej podobnie jak uważa się kościół prawosławny na wschodzie, w mniejszym jednakowoż stopniu.

Prawda, że różnica między anglikanizmem a prawosławiem Wschodu jest głęboka. Prawosławni posiadają hierarchję, która nie ogranicza się tylko do czystej formy; ich sakramenty są prawdziwemi sakramentami, w swojej liturgji odprawiają oni prawdziwą Mszę św. Hierarchja anglikańska, przeciwnie, nie posiada tego znaczenia, sakramenty ich nie są prawdziwemi sakramentami, chociaż posiadają te same formy zewnętrzne.

Ale anglo-katolicy wierzą z zapałem, że i oni posiadają ich wewnętrzną rzeczywistość; mniemają, że żyją życiem katolików, posługują się sakramentami w ten sam sposób co i my; przywiązanie do Mszy jest u nich widoczne.

Ta miłość tego co katolickie, coraz więcej rozpowszechniająca się wśród członków kościoła anglikańskiego, czyż nie jest przejawem jakichś zamiarów mądrości boskiej? Może Bóg najmiłosierniejszy, poprowadzi ich poprzez ideał życia sakramentalnego i pobożnego do poznania natury i konstytucji. św. Kościoła, jedynego i katolickiego.

Vie Intellectuelle.

KATOLICYZM WŚRÓD MURZYNÓW. Ogłoszone przez Biuro statystyczne w Nowym Yorku wykazy dowodzą, że liczba katolików murzynów od 1906 do 1926 roku powiększyła się przeszło trzykrotnie. W końcu 1926 roku liczba ich w Stanach Zjednoczonych wynosiła 124,324 w 147 różnych lokalnych organizacjach (w 1906 roku było ich 44,982, a w 1916 roku 51,668). Trzeba przytem zauważyć, że nie wszyscy należą do kościołów podzielonych według ras; Massachussets ze swymi 1,629.424 katolikami nie odróżnia zupełnie katolików nie białych; tak samo jest w wielu innych stanach, gdzie wierni należący do rasy czarnej należą do lokalnych kościołów dla białych i uczęszczają do nich. Wśród 147 lokalnych kościelnych organizacyj katolików nie białych, 117 znajduje się na terytorjum państwowem, wiele w wielkich miastach. Członkowie składają się z 106.839 wiernych w okręgach miejskich i z 17.485 w okręgach wiejskich. Wartość ich kościołów sięgała w 1926 roku do 4,667.388 dolarów, podczas gdy w roku 1916 wynosiła 1,173.372, a 678.480 dolarów w 1906 roku. Gdy się czyta te cyfry, nie można nie ubolewać, że niechęć rasowa istnieje jeszcze także i w katolickich kołach i zmusza murzynów do budowania osobnych kościołów i tworzenia osobnych parafij. — (*Das Neue Reich*).

NOWE NAWRÓCENIA. *The Universe* donosi o przejściu do Kościoła katolickiego Miss Sheila Kaye Smith, znanej literatki angielskiej. Dziennik *Daily Express* zwraca uwagę, że częste nawrócenia wśród pisarzy są jednem z najwybitniejszych wydarzeń dzisiejszego życia religijnego w Anglji. — W Szwecji wielkie wrażenie wywarło nawrócenie szwedzkiego pastora protestanckiego. Wydarzenie to jest czemś zupełnie niezwykłem w Szwecji, gdyż liczba nawróceń jest w tym kraju mniejsza niż gdziekolwiek indziej. Z pośród duchowieństwa znane było tylko nazwisko jednego nawróconego, obecnie przeszedł na łono Kościoła katolickiego drugi pastor, Nils Gustaw Beskov, którego rodzina jest w Sztokholmie powszechnie znana i wiele pastorów i teologów protestanckich dała kościołowi ewangelickiemu.

ROZKŁAD DNIA MISJONARZA. Jeden z misjonarzy w Indo-Chinach, zapytywany o rozkład swojego dnia, podał następujące szczegóły w niedawnym liście: „Poza sześcioma godzinami spoczynku, którego mogę używać od 8 godziny 30 min. wieczorem, do 2 godziny 30 min. rano, cały mój czas rozdzielony jest pomiędzy rozliczne i trudne zajęcia. Muszę dbać o potrzeby parafji, która obejmuje 7.000 dusz: Europejczyków, Hindusów, Anamitów, Metysów i Chińczyków. Muszę również słuchać spowiedzi w Karmelu, u Braci szkół chrześcijańskich i u zakonników pewnego klasztoru anamickiego, leżącego poza rzeką Saïgon; zajmuje mi to wszystkie ranki. Z drugiej strony, moje prezbiterjum stanowi dom otwarty dla wszystkich, gdzie schodzą się ludzie wszelkiego rodzaju, przychodzący żądać wskazówek, prosić o różne usługi, przedkładać swoje potrzeby i braki i t. d. I chociaż nie wypada mówić o sobie, muszę wspomnieć, że mam obecnie sześćdziesiąt dwa lat wieku, a trzydzieści sześć lat nieprzerwanego pobytu w Indo-Chinach".

Jakim cudownym przykładem abnegacji i ofiary jest ten pokorny apostoł! Jaka to nauka dla tych wszystkich, którzy tracą swój czas na marnościach i szukają tylko rozrywek!

WIARA I NAUKA.

Dlaczego *Philosophia perennis.* (Dok.)

Ale nie opuszczając świata doświadczenia zmysłowego, umysł pragnie wznieść się ponad proste stwierdzenie faktów, aż do wyjaśnienia; istnieją zaś dwie nauki wyjaśniające fakty, dwie nauki, zdolne nietylko do ujęcia w prawa ogólnych faktów, nietylko do wykazania najbliższej przyczyny dla skutku, ale i do wykazania *racji bytu* tego co stwierdzają, lub przynajmniej *racji bytu* tych twierdzeń: są to nauki matematyczne i metafizyka. Obie wywierają na inne nauki pewne *przyciąganie*, które przyczynia się do stworzenia dwóch nauk mieszanych: nauki fizyko-matematycznej, formalnie matematyki a materjalnie fizyki, i nauki fizyko-filozoficznej, lub filozofji natury, formalnie metafizyki a materjalnie fizyki.

Czasami jeden i ten sam fakt doświadczenia zewnętrznego może wejść w syntezę fizyko-fizyczną, w syntezę fizyczno-matematyczną, w syntezę fizyczno-filozoficzną; czasami, a jest to najczęstszy wypadek w naukach mających styczność z życiem, niema stadjum fizyko-matematycznego między stadjum fizyko-fizycznem i stadjum fizyko-filozoficznem. Możemy oznaczać nazwą *nauk przyrodniczych* grupę nauk fizyko-fizycznych i fizyczno- matematycznych, a wspólne ich charaktery przeciwstawimy charakterowi nauki fizyczno-filozoficznej, czyli filozofji przyrody.

Nauki przyrodnicze, czy pozostaną na stadjum fizyko-fizycznem, jak to naprzykład pozostały aż do dni naszych geologja, biologja, psychologja eksperymentalna, czy też wzniosą się w skali nauk, otrzymując formę matematyczną, mają to wspólnego, że przedstawiają nam mniej lub więcej doskonałą organizację racjonalną specyficznych typów, zdefinjowanych w świetle doświadczenia, czy więcej czy mniej szczęśliwie. Jeśli jakiś podróżnik odkryje na stokach Everestu jakieś nieznane zwierzę, lub nieznaną roślinę, to natychmiast zoologja lub botanika wzbogacą się nowym gatunkiem. Nauki przyrodnicze mają tę własność, że schodzą aż do specyficznej różnorodności bytów materjalnych.

Filozofja natury przewyższa nauki przyrodnicze pod względem wyjaśnienia rzeczy, ale ustępuje im pod względem konstatowania rzeczy. Właśnie dlatego że pragnie wyjaśnień, a że różnorodność gatunków w szczegółach pozostaje niewytłumaczoną dla naszego rozumu, nie schodzi ona aż do określenia gatunków.

A zatem w niższym porządku szczegółowego determinowania gatunków, filozofja natury wyznaje swą niemoc; jest to jednakże zawsze wyższością w dziedzinie wartości absolutnych, nie być poddanym warunkom niższego rzędu.

Wśród przedmiotów obejmowanych przez rozum na pierwszym stopniu

abstrakcji, jedne — naprzykład człowiek, lub zwierzę — podlegają określeniom zasadniczym i stałym, podczas gdy inne — naprzykład pies lub *mucor mucedo* — im nie podpadają. Dzieje się to dlatego, że w pierwszym wypadku ma się do czynienia z przedmiotami, które przedstawiają wielkie podziały bytów, a zatem w następstwie tego dostają się w dziedzinę wiedzy metafizycznej, której przedmiotem właściwym jest byt jako taki. Pojęcia minerału, rośliny, zwierzęcia, człowieka, dają się sprowadzić do terminów metafizycznych formy, materji, życia, czucia, rozumności, a jeśli ze wszystkich gatunków, których formy są złączone z materją, gatunek ludzi jest jedynym, którego definicję można uważać za istotnościową, dzieje się to dlatego, że człowiek sam dla siebie stanowi jeden z działów metafizycznych wszechświata.

Tem, co we wszystkich rzeczach jest poznawalne, jest to forma; materja jako taka jest pierwiastkiem niepoznawalności. Każdy byt jest zatem poznawalny w miarę jak jego forma wyłania się z materji; gdy od materji czystej, niezdolnej do istnienia sama przez się, przechodzimy do minerału, dokonuje się pierwsze skuteczne wyłanianie się formy; gdy od świata ciał nieorganicznych przechodzimy do świata życia, od świata życia roślinnego do świata życia zmysłowego, od świata życia zmysłowego do świata życia rozumnego, zachodzi za każdym razem wyższe wyzwolenie formy, *fakt nowy powszechny*, który zwraca uwagę rozumu metafizycznego. Rozpatrywane jednak w swoim gatunku, formy minerałów, roślin, zwierząt,—wyjąwszy człowieka, a wiemy dlaczego — pozostają pogrążone w materji; żadna z nich nie przedstawia czegoś *nowego*, w czemby rozum mógł rozpoznać podział metafizyczny bytu; jesteśmy zmuszeni do stwierdzenia ich rzeczywistości, koniecznej dla zdania sprawy z ciągłości typów gatunkowych; ale skoro nie wiemy, czem one są, musimy w naszych definicjach podstawić za nie pewne znaki, które jednak nigdy nie potrafią ściśle ich wyrazić, są często źle wybrane z powodu zbyt pospiesznych badań, a często są wybrane zbyt arbitralnie dla udogodnienia syntez. Oto gdzie zdaje się, tkwi głęboka przyczyna nietrwałości systemów w naukach przyrodniczych.

Definicja człowieka, zwierzęcia, rośliny, minerału, należą do filozofji natury i nie są przejściowe. Uwolniona od determinowania rodzajów, filozofja natury, jak i metafizyka, dąży i rości sobie słusznie prawo do wieczności. Fakty, które bierze za punkt wyjścia, i które zasługują na nazwę *faktów filozoficznych*, posiadają charakter powszechności, który czyni je niezależnemi od stanu odkryć i stanu teoryj naukowych danej epoki. Rozpatrzmy naprzykład fakty, na których opiera się arystotelesowska teorja ruchu i jej podział na cztery rodzaje.

Wbrew Eleatom twierdzi Arystoteles, że ruch w świecie istnieje, musi się przyjąć jego istnienie, wystarczy bowiem otworzyć oczy, by ujrzeć byty w nieustannej zmianie.

Istnieje ruch powstawania i rozkładu: rzeczywiście wszystkie istoty żywe, które spostrzega nasz wzrok, rodzą się i umierają; drzewo rzucone do ogniska, spala się; gazy nie nadające się do oddychania rozpraszają się w powietrzu, pozostaje tylko sadza i popiół.

Istnieje ruch wzrostu i zmniejszania się: widzieliśmy wszyscy rozrasta-

nie się ludzi zdrowych i wypoczętych, i chudnięcie, zanikanie ludzi zmęczonych i chorych.

Istnieje ruch zmiany jakościowej: ktoś kto zawsze jest blady, czerwieni się, gdy zostanie znieważony; ten, kto jest zwykle rumiany, blednie wobec wykazanej mu winy.

Istnieje ruch lokalny: byłem niegdyś w Brukseli, a teraz jestem w Paryżu.

Rodzenie się i rozkład, wzrost i ubytek, zmiany jakościowe, zmiany miejsca, są to fakty stare jak świat, które istnieć będą tak długo jak świat i filozofja natury, zbudowana na tych faktach, spoczywa na niewzruszonych podstawach. Gdy pewni uczeni piszą, że los tomizmu związany jest z losem fizyki Arystotelesa, przedawnionej od wieków, jest rzeczą jasną, że nie wiedzą, co mówią. Co rozumieją oni przez fizykę Arystotelesa? Jeśli mają na myśli arystotelesowską filozofję natury, tak, wtedy los tomizmu jest z nią związany, ale arystotelesowska filozofja natury jest tak prawdziwą dziś, jak i za czasów Arystotelesa, jest żywotną i miewa się doskonale; jeśli mają na myśli tę część dzieł Arystotelesa, która odpowiada temu co nazywamy nauką fizyki, godzę się na to, że jest przedawnioną, ale twierdzę, że filozofja Arystotelesa, filozofja natury, a tem bardziej *filozofja pierwsza* jest od niej zupełnie niezależną.

Pozostaje jednak jedna trudność do rozpatrzenia. Prawdziwe *fakty filozoficzne* posiadają taki charakter oczywistości i powszechności, że żadne doświadczenia naukowe nie zdołają ich obalić. Może się jednak zdarzyć, że w pewnej epoce jakieś błędne mniemanie tyczące się interpretacji pewnych zjawisk, stanie się do tego stopnia powszechne i uznane, że będzie uchodziło za fakt filozoficzny; wyniknie z tego błąd o *doniosłości filozoficznej*. Należy zbadać, czy system, który przyjął ten błąd, upadnie przez to w dniu, w którym ogólne owo mniemanie zostanie usunięte przez bardziej ściśle obserwacje.

Odpowiadamy, że wszystko zależy od jakości systemu. Jeśli wszystkie jego zasady podstawowe wynikają z tych prawdziwych faktów filozoficznych, o których można z całą pewnością twierdzić, że nie zostaną nigdy uznane za fałszywe, wszelki błąd, wynikający z interwencji fałszywych faktów filozoficznych, może odegrać tylko rolę przypadkową i *system uwolni się od tego błędu chętnie, jak od pasożyta.*

W epoce św. Tomasza, jak i w epoce Arystotelesa nikt nie podawał w wątpliwość niezniszczalności gwiazd; mniemanie to trudne do pojęcia dla ludzi, którzy jak my, zostali już wcześnie powiadomieni o odkryciach spektroskopu. W syntezie św. Tomasza znajduje się miejsce na pojęcie, że istnieją substancje cielesne nie podlegające zniszczeniu. Ale zasady tomizmu są tak silnie oparte na prawdzie, że sprzeciwiają się one przyjęciu błędu tego rodzaju, i św. Tomasz widzi się zmuszonym do przypuszczenia, że ciała niebieskie wytworzone są z innej materji pierwszej niż ciała ziemskie, że u nich materja jest całkowicie zdeterminowana przez formę: są to tezy dające się z trudnością pogodzić z zasadami istotnemi filozofji natury.

Podobnie czytamy w *Traktacie o duszy* w Summie Teologicznej, że zmysł słuchu, dotyku, smaku i węchu domaga się zarazem zmiany i mater-

jalnej i zmiany duchowej, ale zmysł wzroku, jako najszlachetniejszy ze wszystkich, obchodzi się bez zmiany materjalnej. To zastrzeżenie jest oczywiście fałszywe; wszyscy wiedzą, że istnieją obrazy na siatkówce oka, a bardzo prawdopodobnie i akcja chemiczna światła na niektóre części siatkówki; ale ta zdobycz nauki nie jest stratą dla tomisty, trudnością dla teorji tomistycznej aktu czucia byłaby tylko możliwość istnienia czucia bez zmiany rodzaju materjalnego w organie czuciowym.

W tych dwóch typowych wypadkach, myśl filozofa, w tem co w niej jest istotne, nie jest bynajmniej zapóźnioną wobec doświadczeń uczonego, owszem wyprzedza je. Doniosłość tych uwag nie ujdzie nikomu.

Możemy więc twierdzić, że nie będzie można już zarzucać filozofji tomistycznej, że jest starą. Wypada raczej jej tego winszować. Z chwilą, gdy pojawiła się ona znowu w świecie myśli żywej i publicznej, przyniosła z sobą usprawiedliwienie swoich dążeń do wieczności. Ale tomizm jest czemś więcej niż filozofją. Bóg św. Tomasza, pisał Jakób Chevalier, to Słowo Wcielone, oddał swe życie na krzyżu: nie jest Nim oczywiście Bóg św. Tomasza filozofa; jest Nim jednak ten Bóg, którego ukochał ponad wszystko Tomasz neapolitańczyk, syn św. Dominika i najpokorniejszy z braci zakonu kaznodziejskiego.

Filozofja Arystotelesa, dzieło poganina, dostępną jest każdemu człowiekowi nie pozbawionemu zdrowego rozsądku; część filozoficzna dzieła św. Tomasza, choć należy sama w sobie do dziedziny czystego rozumu, może zostać w pełni przyjętą tylko przez rozum, w którym wiara zagoiła ranę grzechu pierworodnego. Ale teologja tomistyczna, tomizm w swoim całokształcie, i cały ten silny pęd duchowy, który daje mu życie, i który, wychodząc od doświadczenia zmysłowego, dąży ostatecznie do wizji błogosławionej, zachowanej tym, których wybierze łaska boża, wszystko to,—a jest to najlepsze, — pozostanie niedostępnem dla każdego, kto nie przejmie się religijnem usposobieniem świętego filozofa.

Zapewne, praca rozumu zajmuje ważne miejsce w życiu św. Tomasza; podziw ogarnia na widok ogromu tego dzieła, majestatycznego w swojej architekturze, głębokiego i subtelnego w najdrobniejszych szczegółach; ale gdy tylko obowiązki stanu pozostawią mu wolną chwilę, św. Tomasz pada na kolana przed tabernaculum, i przenosi ponad wszelkie światło mądrości filozoficznej i teologicznej serdeczną rozmowę z Chrystusem. Jego przykład pokazuje nam, jakie miejsce winna zajmować w duszy chrześcijanina filozofja i teologja. Nikt więcej niż św. Tomasz nie podniósł znaczenia tych najwyższych form działalności umysłowej; jednakże ceni on wyżej najmniejszy akt wiary i miłości. Uboga kobieta, powiedział, może modlić się tak samo lub lepiej jak każdy mistrz teologji.

„Co do teologji, powiedział mi niedawno pewien młody kapłan, trzymam się słów, które powiedział Péguy: „Oddałbym całą Summę Teologiczną za jedno *Zdrowaś Marja*". — Péguy ma rację, odpowiedziałem mu; św. Tomasz sam oddałby był chętnie Summę i wszystkie swoje pisma za jedną chwilę czystej miłości. Nie dowodzi to bynajmniej, że nie należy studjować

teologji; dowodzi to tylko, że teologja nie jest najważniejszym celem człowieka, nawet tutaj na ziemi.

Faust, całą mocą duszy, która nie zna miłości, poświęcił się pełen pychy, wyłącznie wiedzy, i przy końcu życia załamuje się całkowicie. Przeciwstawmy tej sromotnej katastrofie koniec św. Tomasza z Akwinu. Jego cudowne życie kontemplacyjne, zwrócone całkowicie ku niebu, kończy się w bożym pokoju. Przebył on sam takie, jak je zdefinjował, stopnie kontemplacji, podobne do szczebli drabiny Jakóba, po których aniołowie wchodzą i zstępują.

„Na pierwszym stopniu umysł spostrzega przedmioty zmysłowe; na drugim stopniu umysł przechodzi od przedmiotów zmysłowych do umysłowych; na trzecim stopniu, sądzi o przedmiotach zmysłowych w świetle przedmiotów umysłowych; na czwartym stopniu umysł rozważa w sposób absolutny przedmioty umysłowe, do których doszedł wychodząc ze świata zmysłowego; na piątym stopniu znajduje się kontemplacja przedmiotów umysłowych, których nie można odkryć wychodząc od świata zmysłowego, ale które rozum może objąć; na szóstym stopniu przychodzi rozważanie tych przedmiotów umysłowych, których umysł nie może ani odkryć ani objąć, to znaczy tych, które należą do wzniosłej kontemplacji prawdy boskiej, w której dopełnia się kontemplacja". (Summa Teolog. II. II. R. 180, par. 4).

Po przejściu czwartego stopnia, Arystoteles mówi do św. Tomasza, jak Wirgiljusz do Dantego: nie mogę już iść dalej. Rzeczywiście, pomiędzy najwyższemi spekulacjami rozumu naturalnego a pierwszemi, które odsłania nam wiara, istnieje przepaść, której żadne stworzenie nie może zapełnić. Tę przepaść przekracza św. Tomasz na wezwanie Chrystusa, podobnie św. Piotr na Jego wezwanie chodził po wodzie.

Ale raz wszedłszy mocą cnót teologicznych i darów Ducha św. w życie wewnętrzne Boga, święty doktor ocenia według jej rzeczywistej wartości — wartości niezmiernej, ale nie większej niż może ją mieć każde stworzenie — mądrość filozoficzną i teologiczną. I zrozumiemy teraz prawdziwe znaczenie, zwykle zapoznawane, słynnych słów umierającego św. Tomasza: „Wszystko co napisałem, wydaje mi się tylko słomą".

także rozumienie obu być jednem i tem samem. To zaś jest oczywiście niemożliwe, różne bowiem osobniki nie mogą mieć jednego działania. Niemożliwem jest więc, by był ten sam umysł bierny dla tego i tamtego.

Gdyby się zaś powiedziało, że samo rozumienie mnoży się według różności obrazów zmysłowych, nie można tego przyjąć. Jak bowiem powiedziano, jedna czynność jednego czynnika mnoży się tylko odpowiednio do różnych podmiotów, na które przechodzi owa czynność. Rozumienie zaś i chcenie i tem podobne, nie są czynnościami przechodzącemi na materję zewnętrzną, lecz pozostają w samym czynniku, jakoby doskonałości samego czynnika, jak to widać u Arystotelesa w IX *Metaph*. Nie może więc jedno rozumienie umysłu biernego mnożyć się przez wielość obrazów zmysłowych.

Oprócz tego. Obrazy zmysłowe mają się do umysłu biernego niejako jak czynne do biernego, jak mówi Arystoteles, w III *de Anima*, że *rozumienie jest pewnem doznawaniem*. Samo zaś doznawanie doznającego różniczkuje się według różnych form lub idej *) czynników, a nie według zróżniczkowania co do liczby. W jednym bowiem doznającym podmiocie wynika razem od dwóch czynników, mianowicie ogrzewającego i wysuszającego, ogrzanie i wysuszenie; nie wynika zaś od dwóch ogrzewających czynników w jednym ogrzewanym podmiocie dwojakie ogrzanie, lecz tylko jedno, chyba jeśli może są różne gatunki ciepła. Skoro bowiem podwójne ciepło jednego gatunku nie może być w jednym podmiocie, ruch zaś liczy się według terminu *dokąd*, to jeśli ruch odbywa się w jednym czasie i w jednym podmiocie, nie może być podwójnego ogrzania w jednym podmiocie. I tak mówię, chyba, że jest jakiś inny gatunek ciepła, jak naprzykład przyjmuje się w nasieniu ciepło ognia, nieba i duszy. A zatem z wielości obrazów zmysłowych nie powiela się rozumienie umysłu biernego, chyba odnośnie do tego, że rozumie różnorodne idee, tak, że możemy powiedzieć, że innem jest

*) species.

jego rozumienie, gdy rozumie człowieka, a inne, gdy rozumie konia. Lecz jedno rozumienie razem wszystkich tych rzeczy jest właściwością wszystkich ludzi. Wynika więc także, że to samo co do liczby rozumienie jest własnością tego i tamtego człowieka.

Co więcej. Umysł bierny pojmuje człowieka nie jako tego człowieka, lecz jako *człowieka* wogóle*), według pojęcia gatunku. To pojęcie zaś jest jedno, ilekroć by się mnożyły obrazy**) człowieka, czy w jednym człowieku, czy w różnych ludziach, wedle różnych osobników ludzkich, których swoistą właściwością są obrazy zmysłowe. Wielość obrazów zmysłowych nie może więc być przyczyną powielenia samego rozumienia umysłu biernego, odnośnie do jednego gatunku. I tak przecież pozostanie jedna co do liczby czynność wielu ludzi.

Podobnie. Podmiotem właściwym nawyku†) wiedzy jest umysł bierny; jego bowiem czynnością jest rozważanie na podstawie wiedzy. Przypadłość zaś, jeśli jest jedna, powiela się tylko wedle podmiotu. Jeśli więc jest jeden umysł bierny dla wszystkich ludzi, będzie musiał nawyk wiedzy identyczny co do gatunku, naprzykład nawyk gramatyki, być co do liczby tym samym u wszystkich ludzi. To zaś jest nie do pomyślenia. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego umysłu biernego.

Lecz na to odpowiadają, że nie umysł bierny jest podmiotem nawyku wiedzy, lecz umysł doznający i władza myślenia.

Tak zaś być nie może. Jak bowiem dowodzi Arystoteles w II *Ethic.*, *z podobnych czynów powstają podobne nawyki i podobne także wydają czyny*. Nawyk wiedzy powstaje zaś w nas z aktów umysłu biernego, a do tych aktów jesteśmy zdolni według nawyku wiedzy. A zatem nawyk wiedzy jest w umyśle biernym, a nie w umyśle doznającym.

Co więcej. Wiedza zajmuje się wnioskami dowodzeń,

---

*) simpliciter.

**) phantasmata.

†) habitus.

dowodzenie bowiem jest to *sylogizm powodujący wiedzę*, jak mówi Arystoteles w I *Posteriorum*. Wnioski zaś dowodzeń są powszechne, jak i zasady. Będzie więc wiedza w owej władzy, która poznaje pojęcia powszechne. Umysł bierny zaś nie poznaje pojęć powszechnych, lecz tylko poszczególne. Nie jest więc podmiotem nawyku wiedzy.

Oprócz tego. Przytoczono powyżej (R. LX) kilka argumentów przeciw temu, gdy była mowa o złączeniu umysłu biernego z człowiekiem.

Wydaje się zaś, że fałsz iż kładzie się nawyk wiedzy w umyśle biernym, polega na tem, że znajdujemy ludzi bystrzejszych i mniej bystrych do rozważań naukowych, odpowiednio do różnego usposobienia władzy myślenia i wyobraźni.

Lecz ta bystrość zależy od tych władz jak od dalszych skłonności, jak naprzykład zależy także od dobroci dotyku i temperamentu cielesnego; według tego mówi Arystoteles w II *de Anima*, że *ludzie o czułym dotyku i miękkiem ciele są zdolni umysłowo*. Z nawyku wiedzy zaś wynika zdolność rozważania, jako z najbliższego pierwiastka tej czynności; musi bowiem nawyk wiedzy udoskonalać władzę, którą rozumiemy, *by z łatwością działała, gdy chce*, jak też inne nawyki muszą udoskonalać władze, w których istnieją.

Podobnie. Usposobienia władz powyższych pochodzą od przedmiotu, mianowicie obrazu zmysłowego, który przez dobroć owych władz zostaje przygotowany do tego, by łatwo stał się aktualnie rozumianym przez umysł czynny. Usposobienia zaś pochodzące od przedmiotu nie są nawykami, lecz tylko usposobienia ze strony władz; nawykiem męstwa nie są bowiem usposobienia, któremi znosi się rzeczy przerażające, lecz usposobienie, przez które część duszy, mianowicie popędliwa, skłania się do przyjęcia rzeczy, które przerażają. Jasnem jest więc, że nawyk wiedzy nie jest w umyśle doznającym, jak mówi powyższy Komentator, lecz raczej w umyśle biernym.

Podobnie. Jeżeli jest jeden umysł bierny dla wszystkich ludzi, trzeba przyjąć, że umysł bierny istniał zawsze, jeśli jak

oni twierdzą, ludzie zawsze istnieli; a tem bardziej umysł czynny, gdyż *czynne jest szlachetniejsze od doznającego*, jak mówi Arystoteles, III *de Anima*. Lecz jeśli czynnik jest wieczny i przyjmujący jest wieczny, to i rzeczy przyjmowane muszą być wieczne. Zatem idee poznawcze*) od wieków były w umyśle biernym. A więc nie na nowo przyjmuje on jakieś idee poznawcze. Zmysł zaś i wyobraźnia są potrzebne w poznawaniu tylko do tego, by od nich przyjmować idee poznawcze. A zatem ani zmysł ani wyobraźnia nie będą potrzebne do poznawania. I powróci zdanie Platona, że wiedzy nie zdobywamy przez zmysły, lecz że one nam dają podnietę do przypominania sobie rzeczy dawniej poznanych.

Lecz na to odpowiada powyższy Komentator, że idee poznawcze mają podwójny podmiot; od jednego z tych podmiotów, mianowicie od umysłu biernego, mają wieczność, od drugiego zaś, mianowicie od obrazów zmysłowych, mają nowość; jak także naprzykład podwójny jest podmiot idei otrzymywanej przez zmysł wzroku, mianowicie rzecz poza duszą i zdolność widzenia.

Ta zaś odpowiedź nie może się ostać. Niemożliwem jest bowiem, by działalność i doskonałość rzeczy wiecznej zależała od czegoś doczesnego. Obrazy zaś zmysłowe są doczesne, powstają w nas codziennie na nowo mocą zmysłów. Niemożliwem jest więc, by idee poznawcze, przez które umysł bierny przechodzi w czyn i działanie, zależały od obrazów zmysłowych, tak jak idea otrzymywana przez zmysł wzroku zależy od rzeczy, będących poza duszą.

Co więcej. Żadna rzecz nie przyjmuje tego, co już posiada; przyjmującemu bowiem musi być brak rzeczy przyjmowanej, według Arystotelesa (III *de Anima*). Lecz idee poznawcze przed mojem lub twojem czuciem istniały w umyśle biernym; ci bowiem, którzy istnieli przed nami, rozumieli tylko o tyle, o ile umysł bierny został zaktualizowany przez idee poznawcze. Nie można też powiedzieć, że przestały

*) Species intelligibiles

istnieć te idee, uprzednio przyjęte do umysłu biernego, gdyż umysł bierny nietylko przyjmuje, ale i przechowuje co przyjmuje, stąd w III *de Anima* nazwano go *miejscem idej**). A zatem idee poznawcze nie zostają przyjęte do naszego umysłu biernego z naszych obrazów zmysłowych. Daremnie więc stają się nasze obrazy zmysłowe poznawalnemi aktualnie, mocą umysłu czynnego.

Podobnie. *Rzecz przyjęta jest w przyjmującym na sposób przyjmującego*. Lecz rozum sam w sobie jest ponad ruchem. To więc co w nim jest przyjęte, zostaje przyjęte stale i nieruchomo.

Oprócz tego. Skoro rozum jest wyższą władzą niż zmysł, musi być też bardziej jedną; i stąd widzimy, że jeden umysł sądzi o różnych rodzajach rzeczy zmysłowych, należących do różnych władz zmysłowych. Stąd możemy przyjąć, że czynności należące do różnych władz zmysłowych, schodzą się w jednym umyśle. Z pośród zaś władz zmysłowych niektóre tylko przyjmują, jak zmysły, niektóre zaś zatrzymują, jak wyobraźnia i pamięć, stąd też nazywają się *skarbcami*. Musi więc umysł bierny i przyjmować i zatrzymywać co przyjął.

Co więcej. Niesłusznie się mówi, że w przyrodzie to co się osiąga przez ruch, nie pozostaje, lecz natychmiast przestaje istnieć; skoro odrzuca się zdanie tych, którzy twierdzą, że wszystko zawsze się porusza; dlatego, że ruch musi się skończyć na spoczynku. Tem mniej zatem można powiedzieć, że w umyśle biernym nie zachowuje się to, co zostało przyjęte.

Co więcej. Jeśli od obrazów zmysłowych, istniejących w nas, umysł bierny nie przyjmuje żadnych idej poznawczych, gdyż je przyjął już od obrazów zmysłowych tych, którzy istnieli przed nami, z tego samego powodu nie przyjmuje ich od żadnych obrazów zmysłowych tych, których inni wyprzedzili. Lecz jeśli świat jest wieczny, jak oni przyjmują, każdego wyprzedził ktoś inny. A zatem umysł bierny nigdy nie przyjmuje idej poznawczych od obrazów zmysłowych. Niepo-

*) locus specierum.

trzebnie więc Arystoteles przyjmuje umysł czynny, który obrazy zmysłowe ma czynić aktualnie poznawalnemi.

Oprócz tego. Wydaje się, że stąd wynika, iż umysł bierny nie potrzebuje obrazów zmysłowych do rozumienia. My zaś rozumiemy przez umysł bierny. A więc i my nie potrzebujemy zmysłu i obrazu zmysłowego do rozumienia. A to jest oczywiście fałszywe i przeciwne zdaniu Arystotelesa. (III *de Anima*).

Jeśliby się zaś powiedziało, że z tego samego powodu nie potrzebowalibyśmy obrazu zmysłowego do rozważania tych rzeczy, których idee poznawcze są zachowane w umyśle, nawet jeśli różni ludzie mają różny umysł bierny, co jest przeciwne zdaniu Arystotelesa, który mówi, że *nigdy dusza nie rozumie bez obrazu zmysłowego*, — widać jasno, że to nie jest słuszny zarzut. Umysł bierny bowiem, jak i każda substancja, działa sposobem swej natury. Z natury swej jest zaś umysł formą ciała. Stąd rozumie wprawdzie rzeczy niematerjalne, lecz ogląda je w czemś materjalnem. Widać to stąd, że w naukach ogólnych podaje się szczegółowe przykłady, w których można przypatrzeć się temu, co się wykłada. W inny więc sposób ma się umysł bierny do obrazu zmysłowego, którego potrzebuje przed posiadaniem idei poznawczej, a w inny sposób po otrzymaniu idei poznawczej. Przedtem bowiem potrzebuje go, by od niego otrzymać ideę poznawczą i dlatego ma się do umysłu biernego jak przedmiot poruszający. Lecz po odebraniu idei poznawczej potrzebuje go jako jej narzędzia lub jej podstawy, stąd ma się do obrazu zmysłowego jak przyczyna sprawcza; na rozkaz bowiem umysłu tworzy się w wyobraźni obraz zmysłowy, odpowiadający takiej idei poznawczej, w której odbija się idea poznawcza, jak wzór w odwzorowaniu lub obrazie. Gdyby więc umysł bierny zawsze posiadał ideę poznawczą, nigdyby się go nie przyrównywało do obrazu zmysłowego, jak tego który przyjmuje, do poruszającego go przedmiotu.

Podobnie. Umysł bierny jest tem, *czem dusza i człowiek rozumie*, według Arystotelesa (III *de Anima)*. Jeśli zaś umysł

bierny jest jeden dla wszystkich i wieczny, muszą w nim być już przyjęte wszystkie idee poznawcze tych rzeczy, które jacykolwiek ludzie znają lub znali. Każdy z nas więc, który rozumie przez umysł bierny, owszem, którego rozumienie jest samem rozumieniem umysłu biernego, rozumie wszystkie rzeczy, które ktokolwiek rozumie lub rozumiał. A to jest oczywiście fałszywe.

Na to zaś odpowiada powyższy Komentator, że my rozumiemy przez umysł bierny tylko o ile się z nami styka przez nasze obrazy zmysłowe. A ponieważ nie wszyscy mają te same obrazy zmysłowe, ani też dyspozycja ich nie jest taka sama, więc też jeden nie rozumie tego co rozumie drugi. I wydaje się, że ta odpowiedź zgadza się z tem, co powiedziano powyżej. Jeśli bowiem nawet umysł bierny nie jest jeden, rozumiemy te rzeczy, których idee poznawcze są w umyśle biernym, tylko o ile istnieją obrazy zmysłowe do tego sposobne.

Lecz że ta odpowiedź nie jest całkowicie zadowalniającą, dowodzi się w ten sposób. Skoro umysł bierny zostaje zaktualizowany przez przyjętą ideę poznawczą, *może działać sam przez się*, jak mówi Arystoteles w III *de Anima*. Stąd widzimy, że jest w naszej mocy rozważać, gdy chcemy, na nowo to, co raz zrozumieliśmy. I nie przeszkadzają nam w tem też obrazy zmysłowe, gdyż w mocy naszej jest tworzyć obrazy zmysłowe przystosowane do dowolnego rozważania, chyba żeby była przeszkoda ze strony organu tego obrazu zmysłowego, jak się to zdarza u szaleńców i ludzi w letargu, którzy nie mogą mieć wolności w używaniu wyobraźni i pamięci. Z tego powodu mówi Arystoteles w VIII *Phys.* że ten, kto ma już nawyk wiedzy, chociażby nie rozważał aktualnie, nie potrzebuje motoru, któryby go sprowadzał z możności do czynu, chyba tylko takiego, któryby usuwał przeszkodę, lecz sam może jak chce rozpocząć aktualne rozważanie. Jeśli zaś w umyśle biernym istnieją idee poznawcze wszystkich nauk, a tak należy powiedzieć, jeśli on jest jeden i wieczny, będzie umysł bierny potrzebował obrazów zmysłowych tak samo, jak

ten, który posiadając naukę potrzebuje ich do jej rozważania, czego także nie może uczynić bez obrazów zmysłowych. Skoro więc każdy człowiek rozumie przez umysł bierny według tego, że go idee poznawcze aktualizują, to każdy człowiek będzie mógł rozważać, gdy zechce, rzeczy znane wszystkim naukom. A to jest oczywiście fałszywe, w ten sposób bowiem niktby nie potrzebował nauczyciela do nabywania wiedzy. A zatem umysł bierny nie jest jeden i wieczny.

ROZDZIAŁ LXXIV.

O ZDANIU AVICENNY, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE FORMY POZNAWCZE NIE ZOSTAJĄ ZACHOWANE W UMYŚLE BIERNYM.

Wydaje się, jakoby powyższym argumentom sprzeciwiało się zdanie Avicenny. Mówi on bowiem w swej księdze *de Anima*, że idee poznawcze pozostają w umyśle biernym tylko jak długo są aktualnie rozumiane.

Próbuje on tego dowieść, dlatego, że jak długo formy poznane pozostają w władzy poznawczej, są one aktualnie poznawane; przez to bowiem staje się *zmysł aktualnym*, że *się utożsamia z aktualnie poznawanym przedmiotem*; i podobnie *rozum gdy jest zaktualizowany, utożsamia się z aktualnie rozumianym przedmiotem*. (III *de Anima*). Stąd się wydaje, że ilekroć zmysł lub rozum staje się jednym z rzeczą poznawaną zmysłem lub z rzeczą rozumianą, odnośnie do tego, że ma jej formę, dochodzi do poznania aktualnego przez zmysł lub przez rozum. Mówi także, że władze, które przechowują formy aktualnie nie poznawane, nie są władzami poznawczemi, lecz *skarbcem władz poznawczych;* jak naprzykład wyobraźnia będąca skarbcem form poznawanych przez zmysł; i pamięć, która według niego jest skarbcem idej, poznanych bez pomocy zmysłu, jak naprzykład gdy owca poznaje nieprzyjaciela w wilku. Zdarza się zaś, że tego rodzaju władze przechowują formy aktualnie nie poznawane, o ile mają pewne organa cielesne, w których

zostają przyjęte formy w sposób podobny do poznawania. I z tego powodu, władza poznawcza zwracając się do tego rodzaju skarbców, aktualnie poznaje. — Wiadomo zaś, że umysł bierny jest władzą poznawczą, i że nie ma organu cielesnego. Stąd wnioskuje Avicenna, że jest rzeczą niemożliwą, by idee poznawcze były przechowywane w umyśle biernym, chyba tylko póki rozumie aktualnie. — Muszą więc albo same idee poznawcze być przechowywane w jakimś organie cielesnym, lub w jakiejś władzy mającej organ cielesny, albo trzeba, by formy poznawcze istniały same przez się i by do nich nasz umysł bierny się przyrównywał jak zwierciadło do rzeczy, które się widzi w zwierciedle; albo też muszą idee poznawcze na nowo spływać do umysłu biernego od jakiegoś oddzielonego czynnika, ilekroć aktualnie rozumie. Pierwsza zaś z tych rzeczy jest niemożliwa, formy bowiem istniejące we władzach posługujących się organami cielesnemi, są poznawalne tylko w możności. Druga zaś jest to stanowisko Platona, które odrzuca Arystoteles w swej *Metafizyce*. Wnioskuje więc Avicenna, że pozostaje trzecia możliwość: że ilekroć aktualnie rozumiemy, spływają idee poznawcze do naszego umysłu biernego od umysłu czynnego, który to umysł czynny on uważa za pewną substancję oddzieloną.

Jeśli zaś ktoś mu zarzuca, że niema wtedy różnicy między człowiekiem, gdy się pierwszy raz uczy i gdy potem chce aktualnie rozważyć, co się poprzednio nauczył, odpowiada on wtedy, że uczenie się nie jest niczem innem, jak *nabywaniem doskonałej sprawności łączenia się z czynnym umysłem, by otrzymać od niego formę poznawczą*. A zatem przed nauczeniem się jest w człowieku sama możność do takiego przyjmowania, uczenie się zaś jest jakoby *przystosowaną możnością*.

Wydaje się także, że z tem stanowiskiem zgadza się to, co wykazuje Arystoteles w księdze *de Memoria*, że pamięć nie jest w części rozumnej, lecz w zmysłowej części duszy. Wydaje się stąd, że przechowanie idej poznawczych nie należy do rozumnej części duszy.

Lecz jeśli się to pilnie rozważy, zdanie to, co do swego

pochodzenia, mało albo wcale się nie różni od zdania Platona. Platon bowiem przyjął, że formy poznawcze są pewnemi oddzielonemi substancjami, od których w dusze nasze spływała wiedza. Avicenna zaś przyjmuje, że od jednej substancji oddzielonej, którą jest według niego umysł czynny, spływa wiedza w nasze dusze. Niema zaś różnicy co do sposobu nabywania wiedzy, czy powoduje ją jedna czy wiele substancyj oddzielonych; w każdym bowiem wypadku wynika stąd, że wiedza nasza nie pochodzi od przedmiotów zmysłowych. Że zaś jest przeciwnie, widać jasno stąd, że komu brak jakiegoś zmysłu, temu brak i wiedzy o przedmiotach zmysłowych, które się poznaje przez ten zmysł.

Powiedzieć zaś, że przez to, iż umysł bierny ogląda rzeczy poszczególne, będące w wyobraźni, zostaje on oświecony światłem umysłu czynnego, aby poznawał to co powszechne, oraz że czynności sił niższych, mianowicie wyobraźni i pamięci i władzy myślenia, czynią duszę zdolną do przyjęcia emanacji umysłu czynnego, jest to próżny wymysł. Widzimy bowiem, że dusza nasza tem bardziej jest dysponowaną do otrzymywania od substancyj oddzielonych, im bardziej się odsuwa od rzeczy cielesnych i zmysłowych; przez oddalanie się bowiem od tego co jest niższe, przystępuje się do tego, co jest wyższe. Nie jest więc prawdopodobnem, by przez to, że dusza rozważa obrazy zmysłowe, skłaniała się do otrzymywania wpływu rozumu oddzielonego.

Platon zaś konsekwentniej się trzymał zasadniczego swego stanowiska. Przyjął bowiem, że rzeczy zmysłowe nie dysponują duszy do otrzymywania wpływu form oddzielonych, lecz tylko pobudzają rozum do rozważania tych rzeczy, o których wiedział z przyczyny zewnętrznej. Przyjmował bowiem, że na początku przyczyną wiedzy o rzeczach poznawalnych w duszach naszych są formy oddzielone, stąd nazwał uczenie się pewnem przypominaniem sobie. I to jest potrzebne z jego punktu widzenia. Skoro bowiem substancje oddzielone są nieruchome i niezmienne, zawsze wiedza o rzeczach promieniuje z nich w naszą duszę, która jest do tej wiedzy zdolna.

Co więcej. To co jest przyjęte w jakiejś rzeczy, istnieje w niej na sposób przyjmującego. Byt zaś umysłu biernego jest bardziej stały niż byt materji cielesnej. Skoro więc formy spływające od umysłu czynnego do materji cielesnej zostają według niego w niej zachowane, tem bardziej zostają zachowane w umyśle biernym.

Dalej. Poznanie umysłowe jest doskonalsze od zmysłowego. Jeśli więc w poznaniu zmysłowem jest coś co przechowuje rzeczy poznane, tem bardziej będzie to w poznaniu umysłowem.

Podobnie. Widzimy, że różne rzeczy, które w niższym porządku możności należą do różnych możności, w wyższym porządku należą do jednej; jak naprzykład zmysł wspólny ujmuje przedmioty poznane przez wszystkie zmysły poszczególne. Ujmowanie zaś i przechowywanie, które w części duszy zmysłowej należą do różnych władz, muszą się łączyć w najwyższej władzy, mianowicie w rozumie.

Oprócz tego. Umysł czynny według niego jest przyczyną wszystkich nauk. Jeśli więc uczenie się nie jest niczem innem jak przystosowaniem się w celu złączenia z umysłem czynnym, to ten, kto uczy się jednej nauki, nie uczy się jej więcej niż innej. A to jest oczywiście fałszywe.

Jasnem jest również, że sprzeciwia się to zdaniu Arystotelesa, który mówi w III *de Anima,* że umysł bierny jest *mieszkaniem idej,* nie znaczy to nic innego, jak tylko, że jest on *skarbcem idej poznawczych,* by się posłużyć słowami Avicenny.

Podobnie. Dodaje on następnie (*Num.* 6), że gdy umysł bierny nabywa wiedzy, *zdolny jest do działania sam przez się,* chociaż nie rozumie aktualnie. Nie potrzebuje więc wpływu jakiegoś wyższego czynnika.

Mówi także w VIII *Phys.*, że przed uczeniem się jest człowiek w istotnościowej możności do wiedzy, i dlatego potrzebuje poruszającego, któryby go sprowadził do czynu; a gdy się już nauczył, nie potrzebuje już sam przez się poruszającego. A zatem nie potrzebuje wpływu umysłu czynnego.

Mówi także w III *de Anima*, że *obrazy zmysłowe mają się do umysłu biernego, jak przedmioty zmysłowe do zmysłu.* Widać stąd, że idee poznawcze pochodzą w umyśle biernym od obrazów zmysłowych, a nie od substancji oddzielonej.

Nie trudno zaś jest odpowiedzieć na zarzuty, które, jak się zdaje, temu się sprzeciwiają. Umysł bierny jest bowiem w czynie doskonałym odnośnie do idej poznawczych, gdy je aktualnie rozważa; gdy ich zaś nie rozważa aktualnie, nie jest w czynie doskonałym odnośnie do owych idej, lecz jest w stanie pośrednim między możnością a czynem. A to właśnie mówi Arystoteles w III *de Anima*, że *gdy ta część*, mianowicie umysł bierny, *utożsamia się z jakąś rzeczą, mówi się, że wie aktualnie. To się zaś zdarza, gdy może sam przez się działać. Jest więc i wtedy podobny w pewien sposób do możności, jednak nie w ten sam sposób, jak przed uczeniem się czy przed wynalazkiem.*

Pamięć zaś umieszcza się w części zmysłowej, dlatego, że jest czyjąś własnością o ile podpada pod pewien określony czas, odnosi się bowiem tylko do przeszłości. I dlatego, skoro się jej nie odrywa od poszczególnych okoliczności, nie należy do części umysłowej, zajmującej się tem co powszechne. Lecz nie wyklucza się przez to, by umysł bierny nie zachowywał przedmiotów poznawalnych, oderwanych od wszelkich poszczególnych warunków.

ROZDZIAŁ LXXV.

ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRE, JAKBY SIĘ ZDAWAŁO, DOWODZĄ JEDNOŚCI UMYSŁU BIERNEGO.

Ażeby dowieść jedności umysłu biernego, przytacza się pewne argumenty, o których należy wykazać, że nie są skuteczne.

Widzimy bowiem, że każda forma, która jest jedną co do gatunku a mnogą co do liczby, zostaje wyosobnioną przez materję; te rzeczy bowiem, które są jedne co do rodzaju a mnogie co do liczby, schodzą się odnośnie do formy,

a rozróżniają się według materji. Jeśli więc umysł bierny w różnych ludziach powiela się co do liczby, to skoro jest jednym co do rodzaju, musi być w tym i tym wyosobniony przez materję. Jednak nie przez materję, którąby była jego częścią; gdyż w ten sposób przyjmowanie jego byłoby w rodzaju przyjmowania materji pierwszej i przyjmowałby formy indywidualne, to zaś jest przeciwne naturze umysłu. Wynika więc stąd, że go wyosabnia materja, którą jest ciało człowieka, którego ten umysł ma być formą. — Każda zaś forma, wyosobniona przez materję którą aktualizuje, jest formą materjalną. Musi bowiem byt każdej rzeczy zależeć od tego, od czego zależy jej wyosobnienie; jak bowiem pierwiastki wspólne należą do istotności gatunku, tak pierwiastki wyosabniające należą do istotności tego osobnika. Wynika więc stąd, że umysł bierny jest formą materjalną. A zatem, że nie przyjmuje niczego ani nie działa bez organu cielesnego. A sprzeciwia się to także naturze umysłu biernego. Umysł bierny nie mnoży się więc w różnych ludziach, lecz jest jeden dla wszystkich.

Podobnie. Gdyby umysł bierny był inny w tym a inny w tamtym człowieku, musiałaby idea rozumiana *) być inną co do liczby w tym i tamtym człowieku, będąc mimo to jedną gatunkowo; skoro bowiem podmiotem właściwym idej rozumianych aktualnie jest umysł bierny, trzeba, by wraz z pomnożeniem umysłu biernego mnożyły się co do liczby także idee poznawcze w różnych umysłach. Idee zaś lub formy, które gatunkowo są takiemi samemi, a różnią się co do liczby, są to formy indywidualne. Te zaś nie mogą być formami poznawczemi, gdyż formy poznawcze są powszechne a nie szczegółowe. Niemożliwem jest więc, by umysł bierny został powielony w różnych osobnikach ludzkich. Musi więc być jeden we wszystkich.

Co więcej. Nauczyciel przelewa wiedzę, którą posiada, w ucznia. Albo więc wiedzę tę samą co do liczby, albo różną co do liczby, nie zaś co do gatunku. To drugie wydaje się

*) species intellecta.

niemożliwem, gdyż w ten sposób nauczyciel powodowałby swą wiedzę w uczniu w ten sam sposób, w jaki rodząc podobne sobie co do gatunku, powoduje swoją formę w drugim; wydaje się zaś, że to należy do czynników materjalnych. Musi więc w uczniu powodować wiedzę tę samą co do liczby. Toby zaś być nie mogło, gdyby nie mieli obaj jednego umysłu biernego. Wydaje się więc koniecznem, by był jeden umysł bierny dla wszystkich ludzi.

Jak zaś powyższe stanowisko nie jest prawdziwe, czego dowiedziono (R. LXXIII), tak łatwo rozwiązać argumenty przytoczone na potwierdzenie tego stanowiska.

Przyznajemy bowiem, że umysł bierny jest u różnych ludzi jeden co do gatunku, a mnogi co do liczby; z tem jednak, by nie podnosić, że części człowieka jako takie nie należą do rodzaju lub gatunku, lecz tylko jako części całości. Nie wynika stąd jednak, by umysł bierny był formą materjalną, zależną co do bytu od ciała. Jak bowiem jest właściwością duszy ludzkiej odpowiednio do jej gatunku, by gatunkowo łączyła się z takiem ciałem, tak ta dusza różni się od tamtej co do liczby tylko przez to, że stoi w stosunku do ciała innego co do liczby. I w ten sposób zostają wedle ciał wyosobnione dusze ludzkie, a co za tem idzie i umysł bierny, będący możnością duszy, nie jakoby to wyosobnienie zostało spowodowane przez ciała.

Drugi zaś jego argument zawodzi, dlatego, że nie rozróżnia pomiędzy tem, przez co się rozumie, a tem, co się rozumie. Idea bowiem przyjęta w rozumie biernym nie jest tem, co się rozumie. Skoro bowiem wszystkie sztuki i nauki zajmują się rzeczami które się rozumie, wynikałoby stąd, że wszystkie nauki zajmują się ideami istniejącemi w umyśle biernym. To zaś jest oczywiście fałszywem, żadna bowiem nauka się niemi nie zajmuje, prócz logiki i metafizyki. A jednak poznaje się przez nie wszystko, co jest w innych naukach. Idea poznawcza przyjęta w umyśle biernym, jest więc tem, przez co się rozumie, a nie tem co się rozumie, jak też idea barwy w oku nie jest tem co się widzi, lecz tem, przez

co się widzi. To zaś, co się rozumie, jest to sama istota rzeczy istniejących poza duszą; tak jak i rzeczy istniejące poza duszą widzi się wzrokiem cielesnym. Na to bowiem wynaleziono sztuki i nauki, by poznawać rzeczy, jak istnieją w swych naturach.

Dlatego jednak, że nauki zajmują się pojęciami powszechnemi, nie muszą pojęcia powszechne istnieć substancjalnie poza duszą, jak to przyjmował Platon. Chociaż bowiem potrzebnem jest dla prawdziwego poznania, by poznanie odpowiadało rzeczy, nie potrzeba jednak, by ten sam był sposób bycia w poznaniu co w rzeczy. To bowiem co w rzeczy jest złączone, czasem poznaje się oddzielnie; może być naprzykład jakaś rzecz naraz i białą i słodką; wzrok jednak poznaje samą białość, a smak samą słodycz. Podobnie także umysł rozumie prostą istniejącą w materji zmysłowej, poza materją zmysłową, chociaż może ją rozumieć także w materji zmysłowej. Ta różnorodność zaś przydarza się odpowiednio do różnorodności idej poznawczych przyjętych w umyśle; idea poznawcza jest bowiem czasami tylko podobieństwem ilości, czasami zaś kwantytatywnej substancji zmysłowej. Podobnie zaś, chociaż natura rodzaju i gatunku nie istnieje nigdy inaczej jak w tych a tych osobnikach, to jednak umysł rozumie naturę gatunku i rodzaju bez rozumienia pierwiastków wyosabniających; i tem jest rozumienie pojęć powszechnych. I tak nie sprzeciwiają się sobie te dwie rzeczy, że mianowicie pojęcia powszechne nie istnieją poza duszą, i że umysł, rozumiejąc pojęcia powszechne, rozumie rzeczy będące poza duszą. — Że zaś umysł rozumie naturę rodzaju lub gatunku ogołoconą z pierwiastków wyosabniających, dzieje się to z powodu warunków przyjętej w nim idei poznawczej, która przez umysł czynny staje się niematerjalną, jako oderwana od materji i warunków materjalnych, przez które się dana rzecz wyosabnia. I dlatego nie mogą władze zmysłowe poznawać pojęć powszechnych, nie mogą bowiem przyjąć formy niematerjalnej, skoro przyjmują zawsze w organie cielesnym.

Nie musi zatem istnieć jedna co do liczby idea poznawcza u tego i owego rozumiejącego; z tegoby bowiem wynikało, że istnieje jedno co do liczby rozumienie tego i owego, skoro działanie wynika z formy, będącej podstawą gatunku. Lecz na to, by jedna rzecz była rozumiana, trzeba, by było podobieństwo jednej i tej samej rzeczy. I to jest możliwe, jeśli idee poznawcze są różne co do liczby; nic bowiem nie przeszkadza, by powstało kilka różnych obrazów jednej rzeczy, i stąd się zdarza, że jednego człowieka widzi więcej ludzi. Nie przeszkadza więc powszechnemu poznaniu umysłu, by istniały w różnych ludziach różne idee poznawcze.

Nie wynika stąd także, jeśli idea poznawcza jest co do gatunku jedna, a co do liczby jest ich wiele, by te idee nie były poznawalne aktualnie, lecz tylko w możności, tak jak inne rzeczy poszczególne. Byt indywidualny nie sprzeciwia się bowiem aktualnej poznawalności bytu; należy bowiem powiedzieć, że sam umysł bierny i czynny, jeśli się przyjmie, że są substancjami oddzielonemi, nie złączonemi z ciałem lecz z istniejącemi same przez się, są pewnemi indywidualnemi rzeczami, a jednak są poznawalne. Lecz tem, co się sprzeciwia poznawalności, jest materjalność; widać stąd, że na to, by formy rzeczy materjalnych stały się aktualnie poznawalnemi, muszą zostać od materji oderwane. I dlatego w tych rzeczach, w których wyosobnienie odbywa się przez tę oznaczoną materję, rzeczy wyosobnione nie są aktualnie poznawalnemi. Jeśli zaś wyosobnienie nie odbywa się przez materję, nic nie przeszkadza, by to, co zostało wyosobnione, było aktualnie poznawalne. Idee poznawcze zostają zaś wyosobnione przez swój podmiot, którym jest umysł bierny, podobnie jak i wszystkie inne formy. Stąd, skoro umysł bierny nie jest materjalny, nie odbiera on ideom, które wyosabnia, aktualnej poznawalności.

Oprócz tego. W rzeczach materjalnych, podobnie jak nie są aktualnie poznawalne osobniki, których jest wiele w jednym gatunku, jak naprzykład konie albo ludzie, tak też nie są aktualnie poznawalnemi osobniki, które są jedyne

DUCHOWY SKARBIEC POLSKI.

Na intencję Ojczyzny złożono następujące ofiary:

Mszy św. odprawionych	7
„ „ wysłuchanych . . .	115
Komunij św.	88
Różańców	68
Aktów pokory	180
„ cierpliwości i słodyczy .	300
„ umartwień wewnętrznych	300
„ „ zewnętrznych	822
Godzin pracy i cierpień . . .	1200
Uczynków miłosierdzia co do ciała	110
„ „ co do duszy	480
Modlitw	1534
Nawiedzin Najśw. Sakramentu .	140
Nawiedzin obrazów Matki Najśw.	110

PODZIĘKOWANIE ŚW. TERESCE OD DZIECIĄTKA JEZUS.

Z. G. O. w O. składa głębokie podziękowanie św. Teresce za wielką łaskę.

Za pozwoleniem Władzy Diecezjalnej.

Red. odp. i Wyd.: Zofja Włodkowa, Kraków, Pędzichów-boczna 5.